

الموافقات في أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى النخعي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد
آرائه نقداً علياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني حفظه الله بإصلاح ما كان في الكتاب من تحريف، وتصحيح،
وزيادة، ومسقط في الطبعات السابقة، فأصبح كتاباً جديداً في مبناء ومعناه

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي بمصر
لصاحبها مصطفى محمد

الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحاق الطبري

وهو إبراهيم بن موسى النخعي القزويني المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

للتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ للشارح ر.ق

يطلب من المكتبة البخارية الكريمة بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها: مصطفى محمد

كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظريه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل .
وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (١) فى كليات^(١) تتعلق بها ، و (ب) فى العوارض اللاحقة لها
والأول يحتوى على مسائل :

المسألة الأولى ﴿٢﴾

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات
(١) وسيذكرها فى أربع عشرة مسألة . وقوله (وفى العوارض) وسيذكرها
فى خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهى ، العموم
والخصوص ، البيان والاجمال
(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ،
بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد
الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للاحكام عن النظر لأمرين معاً : فلا يستغنى
بالنظر فى الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر فى الوقت نفسه للقاعدة الأصولية
التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع
فى مثله ؛ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجربها فى الجزئيات دون أن ينظر فى الدليل
الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معها . وقد ساق المصنف تمهيداً
لذلك أول المسألة . ثم بين وجه ساجدة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة^(١) في أبواب الشريعة

الح (الخ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكذا أن الخ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المألوف في مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشريعة التفصيلية مستقرة لهذه الفروع والجزئيات ، لإفراق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الفرر وقاعدة الربا مثلا ، والغرض التعميم ، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرها من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة . فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكذا أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أخذت من استقراءها : هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث ، لا تنحصر أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها وية ن بها طريق لإجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقراءها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها ، وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه . وهو أنه هل يصح إذاً للجهل ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام . ويكتفى بالكليات ؛ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنّها كليات تقضى على كل جزئى تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً^(١) أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه، بل هى أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) وقال: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وفى الحديث: «تركتم على الجادة» الحديث^(٢) وقوله: «لا يهلك على الله إلا هالك»^(٣) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات^(٤) وهى أصول الشريعة فاتحتها مستمدة^(٥) على ما بعده منها، وهكذا، فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الإضافية ككتفاء بالكليات؛

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لابد منهما معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كأصل عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فله دره ما أسد نظره ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر فى هذه الأطراف فيه جملة الفقه). وسيأتى لهذا المبحث بقية فى كتاب الإجتهد فى المسألة الثالثة عشرة.

(١) أى كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتماه: (منهجه عليه أم الكتاب). وفى رواية (تركتم على الواحجة ليلى كنهارها، كونوا على دين الأعراب والغلبان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير.

(٤) أى الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التى تدرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهى أصول الشريعة لها تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً

من تلك الأصول الكلية — شأن^(١) الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات — فمن الواجب اعتبار^(٢) تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلا في جزئ^(٣) معرضا عن كليه فقد أخطأ^(٤) . وكما أن من أخذ بالجزئ معرضا عن كليه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلي إما^(٥) هو من عرض الجزئيات واستقرائها ، فالكلي — من حيث هو كلي — غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بموجود في الخارج ، وإما هو مضمن في الجزئيات ، حسبما تقرر في المقولات . فإذا الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئ ووقوف^(٦) مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التي يحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

- (١) أي أن تكون متفرعة عنها ، داخلا في قوامها ما اعتبر مقوما لهذه الأنواع
- (٢) أي بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخرتين . ولألما صرح الحكم على الجزئ
- (٣) حقيق أو إضافي . أي سواء كان دليلا خاصا من الكتاب وما معه ، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أم منه

(٤) أي قد يدرك الخطأ . ولا فقد يصادف الثواب ، فكثيرا ما يستدل الشخص بحديث على جزئ ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وإن لم يخطئ النتيجة

(٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلي . أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلي بعد ما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف

(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى^(١) هو مظهر العلم به . وأيضاً فإن الجزئى . لم يوضع جزئياً إلا لكون^(٢) الكلى فيه على التام وبه قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض^(٣) . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يؤدى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته^(٤) للكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما^(٥) نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لا يمكن أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى^(٦) لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى . ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك^(٧) ، والجزئى كذلك أيضاً ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك .

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الأضاف

(٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الاعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره . فيكون اعتباراً للكلى وإعراضاً عنه مما ، وهو تناقض

(٤) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئى ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيقى ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءاً منه) أى بما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضاً

الجزئى إلا مع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع ^(١) . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها ، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم ^(٢) . فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخلف ، وجد أو لم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك . فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس يجرئى له ، كالتماثيل وأشباهاها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضروريات معتبر شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع (وَكُوْنُ كَانٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا ^(٣) كثيراً) فما فائدة اعتبار ^(١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده مطرداً ويلغى الجزئى . فلا بد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل ^(٢) قال بعضهم وتما به بالنظر فى الأدلة الجزئية ، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر . انحنى الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الأكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام ، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرجه عن بونه كلياً ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلاً فانما يخرج لما جئى أو مالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الأصول الثلاثة اه ^(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تعارض أحكامها وتتناقى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعاً .

الجزئى بعد حصول العلم بالكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن الحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالمثل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم فى اشتراك^(١) الجماعة فى قتل الواحد . ومثله^(٢) القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة فى رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظًا للنفس . فهذا اجتهد عمر حيث قال : (لو تمألاً عليه أهل صنعا لقتلتهم جميعاً) لأنه فهم جهة الحفظ التى قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان مترددًا فيه حتى قال له على : أرأيت لو اشتراك جماعة فى سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم . قال : فكذا هنا . لحكم بالقتل . أما القتل بالمثل فقد ورد فيه قصة اليهودى الذى قتل الجارية على أوضاع لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لما منع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكتف بالنص الذى أشرنا إليه فى الحديث لما منع فى الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس فى الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس فى السبب

(٢) فالمحافظة على الضرورى وهو الدين هنا فى الصلاة مثلا إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضرورى ما كان يرخص فى القعود مثلا للريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها فى الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لآدى إلى الضيق والحرَج

في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهامة لعزائم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات ^(١) من القواعد المانعة كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها ^(٢) لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات ^(٣) أيضاً . فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبحسب أحوالها .

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك ^(٤) ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء ^(٥) بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنافسة بينهم ، بل كان مع ذلك المخرج واقعاً ، والمصلحة تقوّت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوعة قطعاً . فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري . فيها ، للنهاية . بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة للحاجيات ، فاستثنت من القواعد التي تقتضي منعها كالفرر في القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أي بحيث تلزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه

(٣) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر . مثال الأول إذا لم نبع التميم للريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم . ومثال الثاني ظاهر

(٤) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردنا ما يشبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها

والنصف المطلق في كل حين ، وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لسلخت مفسد ، ولغات مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلماً تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسباً هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن^(١) هذا على الكمال

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس . وهو منتهى^(٢) نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهي طلقهم في مراعى الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلى لا ينخرم بجزئى ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح في نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر فى الكلى بحسب جريانه فى الجزئى أو عدم جريانه ، وينظر^(٣) فى الجزئى من حيث يردده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

(١) فأذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعركة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فيضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئى أيضاً نظراً ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يبرز

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلّي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره ، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا^(١) بها على الجزئي ، واعتبروا الجزئي^(٢) أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل صار لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً .
لأننا نقول : إن ذلك من جهتين^(٣) ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل^(٤) جزئي وفي كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر^(٥) الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلّي المرض بمجرد أنه دواء لكلّي مرضه ، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولاً . فكذا الأمر هنا ، وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل (١) فقالوا إنه شفاء قطعا

(٢) فهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلّي لا يجرى اطراذه على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً . فقد أعملوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلّي ؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي . أن يخالف حكم الكلّي . ولكن أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترب بمعدة أخرى ، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال (٤) أي بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلّي . (٥) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلّي الذي هي القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للدلالة . ومعنى اعتبار الكلّي

بالكلية فيه ، كالترايا وسائر المستثنيات ، ويعتبر الكلى في تخصيصه للعام الجزئى ؛
أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئى على الإطلاق .
وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مر منه أمثلة في أثناء المسائل . فلا
يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عديم الالتفات إليها
أخطأ من أخطأ ، وحقيقته ^(١) . نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبع نصوصه
مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ،
ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . والله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعياً ^(٢) أو ظاهرياً ، فإن كان قطعياً فلا إشكال .

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيل العام أو تقييده لمطلقه ، كما في المثال السابق ، حيث
أصلت القاعدة الكلية وهى امتناع أن يأتى في الشريعة خبر بخلاف مجزئ ، فقيدها
بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الاسهال ، بحيث لا يكون إخلالا بالدليل المطلق
أو العام الوارد في هذا الجزئى ، وهو جزئى نفع العسل في الاسهال . ولا يشته عليك
الامر فتفهم أن كلمة العام تنافى طلبة الجزئى المحمول صفة له . لان عمومها جاء لعمري
تكون الدليل الشرعى التفصيل الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، ومجزئته
جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاة ، أو زكاة ، أو بيع ، أو تكاح ، أو ذواء
مرض ، كمثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص باباً دون باب ،
كقاعدة (الامر بالشئ ليس أمراً بالتواضع) مثلاً . وبه يتبين أن العبارة
كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من
تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهى الجزئيات . وبالأمرين معا تصدر من الناظر
صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أضعب هذا العمل ؛ وبه يعرف المدعون
للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعياً الدلالة ، سواء أكان قطعياً السند بأن كان لفظه متواتراً
أم كان متواتراً متواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى
صار بما لا شك فيه . ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ . إذا كان ظني الدلالة .

في اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولا . فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضا . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قيمان قسم يضاد أصلا ، وقسم لا يضاده ولا يوافقه ، فالجميع أربعة أقسام (فاما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثاني) وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضا ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة ^(١) من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله تعالى : (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » ^(٢) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها ، في وقائع جزئيات ^(٣) ، وقواعد كليات ^(٤) ؛ كقوله تعالى : (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا) (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ)

والظني ما يقابل ذلك . وهذا في الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضا منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني ، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين بقوله . (كل دليل) ليس على عمومها لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت (١) وهي كثيرة كالحاقلة والمحاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة وغيرها

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما في الآيات الثلاث

(٤) كما في التعدى على النفوس وما بعده ، فإنه كما قال - معنى في غاية العموم في

لِتُضَيَّقُوا عَلَيْنِي) (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ يَوْلَدِهَا) الآية ١ ومنه النهى عن التعدى على النفوس والأموال والأعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ما هو فى المعنى إضرار أو ضرر . ويدخل تحته الجناية على النفس أو المقل أو النسل أو المال ، فهو معنى فى غاية العموم فى الشريعة لأمره فيه ولا شك . وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدت بها كذلك ^(١) (وأما الثالث) وهو الظنى المعارض لأصل قطعى ولا يشهد له أصل قطعى ^(٢)

فردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : « أحدهما » أنه يخالف لأصول الشريعة ويخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها ؟ والثانى ، أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثلوا هذا القسم فى المناسب الغريب ^(٣) بن أقي ^(٤) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لا شك فيه فهو قطعى فى قواعد كليات . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) راجع له ، فهو من الظنى الراجع الى قطعى

(١) الا النادر الذى يكون غالبا فى الاخبار ؛ كما فى القصص عن بنى اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشراف الساعة ونحوها ، كأحاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود) (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأحاجم) . وسيأتى له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لأصل قطعى (٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظنى . وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أى قطعى ، لأنه الذى يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعى فانه لا يعقل تعارض قطعيتين . فان وجد ما ظاهره ذلك أول كاسياتى له فى مسألة الردية البارى

(٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الالتاء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الالتاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفى الملائم منه خلاف . أما الغريب الذى هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو فى أقسام المرسل . وسيأتى للمؤلف فى الكلام عن القسم الرابع أنه عمله العلماء فى باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذى قالوا فيه وفى معلوم الالتاء لإنهما مردودان اتفاقا . إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إيجاب الشهرين — مثالا لمعلوم الالتاء للغريب . فيراجع المقام فى كتب الأصول

(٤) أقي بعض العلماء ملكا جامع فى رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من أمراته ، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن ^(١) من جهة الدليل الظني ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً ، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهري — وإن ظهر من أمره بباديء الرأي عدم المساعدة فيه — فذهب راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض (وكَوَّ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) . وإذا ثبت هذا فالظاهري لا تناقض ^(٢) عنده في ورود نص يخالف لنص آخر أولقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علناها أوجهنها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مخنلقاً فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله (فلا بد من رده) أي كئالة هذا

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية . فالنفي منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض

الظنى إذا خالف قطعيًا وجب رده . فإن لم يوافق ولم يخالف فتردد ١٩

الكتاب ؟ أم لا ؟ قال الشافعي : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبيان يجب ، محتجا بحديث في هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا روى لكم حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلوه ، وإلا فردّوه » ^(١) فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق ^(٢) وسيأتى تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة ^(٣) أصل في السلف الصالح ، فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث ^(٤) « إن الميتَ يُعذبُ بِبُكَاءِ أهله عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَسَعَىٰ) . وردت حديث ^(٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى في رسالة الموضوعات : (إذا رويتم — ويروى اذا حدثتم — عنى حديثا فأعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه في الالفاظ . وفي جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقا ، ويرد ما كان مخالفا . والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهى أن مخالفة الظنى لاصل قطعى تسقط اعتبار الظنى

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاء أهله) عن الستة — والرواية التى هنا أخرجها ابن حجر في التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولهما عن عمر (ان الميت يعذب ببكاء أهله) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضا

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن جرير أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وإبراهيم بالخلقة ، ومحمدًا بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمثلا على

الأبصار) وإن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده ^(١) إلى أصل آخر لا يناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به ^(٢) عن الدين . فلذلك قال : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضاً خبر ^(٣) ابن عمر في الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعي : أن الأمر كله لله ، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً ، ولا طيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمرين الخطاب حين خرج إلى الشام ، فاخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

(١) أي فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعي . على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية (لا تدرکه الابصار) فلا يكون بما نحن فيه
(٢) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك ، فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً ، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً ، وقد علمت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسهل ما كثيراً فليس إناء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء ، وهو الذي يسهل ما قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث ، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الاشجعي . راجع شرح التحرير في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد)

(٣) (إنما الشؤم في ثلاثة : في الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخاري ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد ، والفرس ألا ينزى عليها في سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس المحصر حقيقياً . وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية

والأنصار ، فاختلّفوا عليه إلا مهاجرة الفتح . فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد في رأى اجتهدى إلى أصل قطعى ، قال عمر : « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نعم من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضاً ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك برعى العدو المجدة والعدو المخصبة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبر بحديث (١) الوباء الحاوى لاعتبار الأصليين

وفي الشريعة من هذا كثير جداً ، وفي اعتبار السلف له ثقل كثير . ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار . الأثرين إلى قوله في حديث غسل الإماء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟ » وكان يضعه ، ويقول : « يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ » (٢) ، وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أخذ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف ثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟ (٣) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرور والجهالة (١) (لاعدوى ، ولاطيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم فرارك من الأسد) ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بافضائها إلى المسييات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى ، وهو طهارة فيه . ومع ذلك فما بال العدد ؟ وما بال التراب ؟ مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً ، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس في كتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهى تعارض هذا الحديث ^(١) الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس فى التملك ^(٢)

قيل : الطلاق يعلق على الفرر ، ويثبت فى المجهول ^(٣) ، فلا منافاة بينهما .

بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث ^(٤) : « مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَ مٌ صَامَ عَنْدَ وَلِيِّهِ » وقوله : « أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَيْمِكَ دِينَ » الحديث ^(٥) لمنافاته للأصل القرآنى الكلى ^(٦) ، نحو قوله : (أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ بِلَإِنْسَانٍ إِلَّا مَاسَى) كما اعتبرته عائشة فى حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلا على أصل رفع الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام ^(٧) قبل القسم لمن احتاج

(١) المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار) أخرجه الستة . رواه عنهم فى التيسير . والكلام مستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقانى على الموطأ

(٢) تملك الزوج لزوجته عصبتها ، فله الرجوع مادام فى المجلس

(٣) فإنه يصح أن يطلقها على ما فى قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالمجهول فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضا مبثوث فى الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : لابل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها . وهذه هى التى ورد فيها الامر بإكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم فى التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره : فأجاز مالك تعويلا على الاصول المرعية ، ولم يقول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث ^(١) فيه ، تعويلاً على أصل ^(٢) سد الذرائع ^(٣) . ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرة؛ للأصل ^(٤) القرآن في قوله : (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبي حنيفة فانه قدم خبر ^(٥) القهقهة في الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر ^(٦) القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول المغفل جراباً من الشحم في غزوة خيبر ، واختص به بمحضه صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي

(٢) أي وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أي الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكاني في هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اهـ وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ . وكتاب مجموع الأمير في فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضاً . إنما هو بيان للجمل ، أو تقييد للبطلان . فلعل له وجهاً غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهي لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضاً ليست حدثاً ، لأنه ما يخرج من أحد السيلين ، قال الاحناف لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظني لمخالفته القطعي ؛ بل من العمل بظني هو الخبر ، في مقابلة ظني هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذي تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة ممالك أعنتهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنتين فأجازة هما وبقي الأربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظني ، والعقُّ حَلٌّ في هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في الحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ قال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة — قال : ومشهور قوله والذي عليه المول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ السكب ، قال ^(١) لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) « الثاني » أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في السكب . وحديث العرايا ^(٢) لأن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك رده وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث ^(٣) المصرة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل ^(٤) « الخراج بالضم » ^(٥) ولأن متلف الشيء إنما يفرم مثله

(١) أى تعليلا لقول مالك السابق : (جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟)

(٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)

(٣) عن أبي هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئا ما ، لأنه ضامن ، والغلة بالضم . والأصل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضى ألا يدفع في اللبن قل أوكثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغلة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه :
لأنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادة بأن له أصلاً
متفقاً عليه يصح رده اليه ، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر . وإذا ثبت هذا
كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لا يشهد له أصل قطعى . ولا يعارض أصلاً
قطعياً — فهو في محل النظر ، وبابه^(١) باب المناسب الغريب . فقد يقال : لا يقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للبشرى ، لأن العبد لو هلك هلك
في ضمانه ، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اه يعنى وهو يقتضى أن اللبى للبشرى
فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولاً) بأن حديث المرأة أقوى
من حديث الخراج بالضمان (وثانياً) بأن اللبى المصرى كان حاصلاً قبل الشراء في
ضرعها ، فليس من الغلة التى إنما تحدث عند المشتري ، فلا يستحقه المشتري بالضمان
فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعته شرح نيل
الأنوار للشوكاني مبسوطاً ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطاً ، فذلك قال بأن
له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر . والمحول عليه عند المالكية أنه
يُرد صاعاً من غالب قوت البلد . وقالوا إن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت
المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب
الحكم على وفقه ، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو
جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والا لكان ملائماً ، وإنما ثبت
بالقياس ، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت ثلثا ترث زوجته : يعارض
بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، لحكم بدم إرثه . والجامع كونهما
فعلاً محرماً لغرض فاسد . فهو مناسب غريب ، في ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو
زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل
إنما ثبت بالقياس المشار إليه . وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه في
الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث ، فانه ظنى لم يشهد
له ولم يرد له أصل قطعى ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ماعهد فى مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه فى محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجلة ثابت فى تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفراد ، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الرد " عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث » ^(١) وقد أعمل العلماء المناسب الفريب فى أبواب القياس وإن كان ليلافى بابه ، فذلك غير ضائر إذا حل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بأقامة الدليل القطعى على صحة العمل به ، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ماهو أخص ^(٢) من ذلك ، كما تقدم فى حديث « لا ضرر ولا ضرار » ^(٣) والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شيئا به فى وجهى الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به فى باب القياس فليكن شبهه هنا معتبرا فى الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٢) لأن الفرض هنا أن يتفق فى معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر الواحد فخير القاتل لا يرث يقال أنه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ، لأنه لم يتفق فى معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :

(أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت فى الشريعة لتتلقاها عقول المكافين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة ^(١) عن حكم الأدلة . ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الالهية ، وعلى الأحكام التكليفية

(والثانى) ^(٢) أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدق . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى للتصديق ، وهو معنى تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل حسبما هو المذكور فى الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام ، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق ^(٣) العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

-
- (١) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)
- (٢) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الالهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالآول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات
- (٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بالأدلة تنافى مع قضاياء . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكن لزوم التكليف على العاقل أشد ^(١) من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ؛
إذ لا عقل لهؤلاء ، يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذى يأتيه ما لا يمكن
تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء
أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدى اليه باطلاً

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ؛ لأنهم كانوا
فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون
عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا
يقولون فى القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، وإنما يعلمه بشر ، وأساطير الأولين .
بل كن أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقول ، أو ما أشبه ذلك .
فلما لم يكن من ذلك شئ ، دل على أنهم عقلاء ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى
العقول ، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم
يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعاً فى نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث
تصدقها العقول الراجعة ، وتنقاد لها طاعة أو كارهة ^(٢) ولا كلام فى عناد معاند ،

(١) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف وينمعه ، لأنه يصادمه ويعقل
خلافه ، بخلاف المجنون مثلاً ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذى عنده أنه
غير مستعد للتكليف ، أما العاقل فستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشئ ،
ومن تسليح بالآلة ضده ، فبعد الثانى عنه أكد وأقوى

(٢) أى رغبة فى ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكره غير
الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى . وقوله (تصديقها) ظاهر فى
الاعتقادات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة ، أما
على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى
هذه الأدلة ، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى
أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها
تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تعجز إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو

ولا في تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لأن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه المذكور في كتاب المقاصد ، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام .

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ماوجه :

أحدها أن في القرآن مالا يعقل معناه أصلا ؛ كفواتح السور ، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور ، وفيه مالا يعرفه إلا العرب ، وفيه مالا يعرفه إلا العلماء بالشريعة ؛ وفيه مالا يعرفه إلا الله ^(١) فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟ والثاني أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، كالمتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلا ، أو لا يفهمها إلا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحزبوا أحزابا ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالا كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة ؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و « خلقنا » . ثم من بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل

الأخرى سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى اتقادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتلة في ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلا فظهر وجه كون الثاني وجها مغايرا للأول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب ألف ، وقوله (فلا تفهمها أصلا) راجع للأصولية على رأى . وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على الرأى المتقدم أو للمتشابهات مطلقا على الرأى الآخر

ذلك ناشئ عن خطاب يزل به ^(١) العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة تجارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال ^(٢) بناء على أنه بما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالتسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر ، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدي مفهومًا لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأننا قطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني ^(٣) أن التشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول ، وإن

(١) أي يضعف عن فهمه

(٢) أي فهمي مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أي لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله (على شيء من الأعمال) أي القليلة أو البديهة وقوله (وإن سلم) أي إن سلم كونها من الأدلة فمع كونها نادرة لاتنافي هذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فإن اختلاف الاخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الاخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناول الفرض الثاني في كلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقوله (وهذا كما يأتي الخ) ليس المراد به كل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وإن فرض أنها الخ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها بما لا يعلمها أحد إلا الله فالمعقول عنها مصدودة لأمر خارجي ، لا لمخالفته لها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، وأخبار بعمان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجبى الطبع ^(١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموها الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فخاصوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، وفيما لم يحز لهم الخوض فيه ، فتأهوا ، فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعربي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء ^(٢) من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إني أجد في القرآن أشياء تختلف ^(٣) على . قال : (فلا أنساب بينهم يومئذ

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماء ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجماء المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون الواحد المعظم نفسه

(٢) أى فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلقت عليه الايات . ويبقى الكلام في أن نافع جاهل كان من

ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتُمون الله حديثاً) (ربنا ما كنا مُشركين) فقد كتموا في هذه الآية . وقال : (بناها رفع سمكها فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دحاها) فذكر خلق السماء قبل الأرض ، ثم قال : (أرئيتكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين — إلى أن قال : ثم استوى الى السماء وهي دخان) الآية ١ فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيماً) (عزيزاً حكيماً) (سميعاً بصيراً) فكانه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنساب بينهم) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور (فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم في النفخة الآخرة) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . وأما قوله : (ما كنا مُشركين) (ولا يكتُمون الله حديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا نقول « ما كنا مشركين » فخم على أفواههم ، فتنتق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يُكتم حديثاً ، وعنده (يودّ الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض) . وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض

الطاعين ، أم طلب أن يزيل شها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلينظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث من الاعتصام يحكي عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قريط من القتال يريد الصلاة فاذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفي شرح القسطلاني لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج . فاجتمع الكلام أوله وآخره

أى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما - في يومين ، فخلقت الأرض وما فيها من شئ ، في أربعة أيام ، وخلقت السموات في يومين . وكان الله غفوراً رحيمًا سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرشدنا إلا لأصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام مقال في الجواب

وهو بين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من بابه . وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد ألف الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيرًا فمن تشوف إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

﴿ المسألة الرابعة ^(١) ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على أحسبها . وهذا لا نزاع فيه ؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران : اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشئ الواحد واجبا حراما من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الخ) المذكورتين في الأصول . راجع ابن الحاجب وما كتب عليه . يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المنصوبة ، فهدأ ولا ببيان الاعتبارين : العقلي والخارجي ؛ ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يقبدر منه ، وإلا لكان تكليفا بالحال ، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله (إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني . فإن صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضا في أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو يتركه أو الخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعادات ، من الانكحة والبيع

في الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبني عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضي النهي ، أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار ، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص . لا تعدد فيه ، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهي شيء واحد ، وحيد يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً . فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط . ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئ أي نوع ، كما في زيد مثلاً ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو بجزءه — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقتزن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءاً له أو بجزءه ، ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب بجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

هل تنصرف الأدلة إلى المعقول الذهني ، أم إلى المعقول الخارجي ؟ ٣٥

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المنصوبة ، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو ؟ ألجهة المعقولة أم لجهة الحصول في الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى خلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . وأدلة المذاهب منصوص أغلبها مبينة في علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين

فما يدل على الأول أمور (١) :

(أحدها) أن المأمور به أو النهي عنه أو التحير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهني في الاعتبار ، لا إذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فإن صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثاني أن يقول : إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها ، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب ، ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الاتقياء ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل أمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً ، على ما سيفصله المؤلف في الفصل الثامن من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظريتين ، وتظهر غرارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه في هذا الفن ، رحمه الله ، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر . وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجع إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثاني والثالث وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثاني)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك ^(١)

(والثاني) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزم ^(٢) شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فن لو ازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلقى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثاني أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة ، وهو من هذا النمط ^(٣) كذلك كل فعل سائق في نفسه وفيه تعاون ^(٤) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، إلى ما أشبه ذلك ؛

(١) أي ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج ، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج . فإن اقترن بها موجب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما — كما ترى — كأنه مجرد دعوى ، كلام في مقابلة كلام

(٢) أي لو اعتبرنا الخارج في المباح . ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبي . يعني وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الأحكام الشرعية

(٣) أي لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً ، وإلا لما صح منه

(٤) ألا كل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فلا يصلح مباح . وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المحصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائق يتحيل به إلى ممنوع ، كبيع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع بما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبني حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً . فقلوه (ولم يصح النهي) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الأوصاف) وليس مقابلاً له ، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما . كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية

ولم يصح النهي عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا في النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً^(١) بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا يبطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما^(٢) في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما للوصف الثاني^(٣) لم يكن العمل الصالح صالحاً^(٤) فلم يكن ثم خلط خلط عمليين ، بل صار عملاً واحداً : إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد^(٥) في المكلفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج

ولصاحب الثاني أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية

(١) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً ، كاللحج والجهاد مثلاً في وقت واحد . وبعضها يؤدي إلى نقص في غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيئ ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه ، أى فإذا اعتبر العمل السيئ وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميها عمليين ، وتبقي وصف كل منهما بالصالح ومقابلة

(٣) لعل الأصل (كالوصف للثاني) يعنى كما هو مقتضى القول الثاني . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتى في جواب الاشكال عن الآية (كالوصف للآخر)

(٤) لو زاد هنا جملة (أو السيئ سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاً وإما سيئاً)

(٥) أى كما يجرى في الأمور العبادية يجرى في العادات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين واليوسع الفاسدة

لا تفعل ^(١) وما لا يفعل لا يكلف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلا ؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من الشخصات بأمور أخرى . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف ، كالضحك ، واتعاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج . وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهي متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم . وإذا كان كذلك فلا اعتبار فيها بما وقع في الخارج ^(٢) ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة ، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعترض بما قال ، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسبقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد .

(٢) الخصم يقول له : إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقترب بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتتحكم في صحة المأمور به وعدمها

هل تنصرف الأدلة الى المعقول الذهني ، أم الى المعقول الخارجي ؟ ٣٩

تُحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد
فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا
وَأَخَرًا سَيِّئًا) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ،
وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها في
زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف
للآخر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبي
اعتباري الموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة
الوجودية ^(١) فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت
الآية ^(٢) وأما الزيادة غير البطلية أو النقصان فالاختلاف فيه بما حصل في الخارج
جاريًا مجرى الخطاب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة ،
فعملت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة . والبحث في هذه
المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية

فصل

ويتصدى النظر ^(٣) هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفًا لصاحبه حتى يجري
فيه النظران ، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت
اعتبارها شرعًا كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ،
والترك هنا وصف سلبي صرف ليس بالطهارة للصلاة مثلاً

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفًا لما
اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثاني . أما إذا نظر إلى الأمر الذهني

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا .
فإن كان الثاني فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحد التركيبين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزامهما في العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف التركيب لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنها ليسا متزامنين على المكلف . وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية .
وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية ^(١) ؛ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال .
وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة . فيمن فر من قضاؤه إلى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها إلا اعتباريا تقديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والبيع الفاسد لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .
فالْحاصل أن التروك من حيث هو تروك لا تلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا . ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل .

المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقرن به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان ، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره بمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذا المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدها » ما يرجع الى النقل المحض . « والثاني » ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه القسمة هي بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافضل واحد من الضريين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالنقول لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه ^(١) قيل به ، ومذهب ^(٢) الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع الى التعبد بأمر متقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظري . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين في موضعه ^(٣) من هذا الكتاب بحول الله

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن أحمد ، أولاً ، وسواء قلنا لإجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أولاً ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر في حجة الإجماع أولاً ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق . أولاً كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضى لتوسيع مجال الإجماع أو تضيقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهداً منه . وإلا رجع لما يناسبه من الضريين

(٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأننا لم تثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جهة دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبايح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى الى الكتاب وذلك من وجهين : « أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن العايل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلى » (١) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب وبما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره)

(١) جزء من حديث رواه الشيخان واحمد

أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) الى ما أشبه ذلك

« والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك قال تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وقال : (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) وذلك التبليغ من وجهين : تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وبيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم . فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتَها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها . وتام بيان هذا الوجه مذكور بعد ^(١) إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول ، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس ورائه مرمى ؛ لأنه كلام الله القديم (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) وقد قال تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) وقال : (مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وبيان هذا مذكور بعد ^(٢) إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناهج الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأعنى بالنظرية هنا ماسوى النقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبير ؛ ولا أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية عقلية . وبيان ذلك ظاهر فى كل مطلب شرعى ، بل هذا ^(٣) جار فى كل مطلب عقلى أو نقلى . فيصح أن نقول : الأولى

(١) فى المسألة الثانية من الدليل الثانى وهو السنة

(٢) فى المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما فى السنة

(٣) أى حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ

لابقيد أن تكون الثانية عقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه أطراد ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى

العقليات فى خاصيتها وهى أن تكون مسلبة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه ^(١) حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة مام فاعلون ، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . فيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه : هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، وبذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهي المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية ثقلية ، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقد فذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء ، وهي المقدمة الثقلية

فالخاص أن الشارع حكم على أفعال المكافين مطلقاً ^(٢) ومقيدة ^(٣) . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي الثقلية ، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط

(٢) في البعض ، كالقاعدة القائلة : (المرتد يقتل)

(٣) وهو الأكثر ، كما في قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً . وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد غيرهما في المسألة السابعة . ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .
والسألة ظاهرة فى الشرعيات

نعم ، وفى اللغويات والعقليات ؛ فإننا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف
الذى يرفع من الأسمين وما الذى ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول .
فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمتا عليه بمقتضى المقدمة الثقلية ، وهى أن كل فاعل
مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر
عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فيعمل ، لأن كل رباعى
على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما
العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم^(١)
وهو العالم فنجدته متغيرا ، وهى المقدمة الأولى . ثم تأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا :
كل متغير حادث

لكننا قلنا فى الشرعيات وسائر الثقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين
نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضا — والأخرى
ثقلية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى الثقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .
والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة الثقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها ثقلية ،
فلا تقتصر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها قلا . ونظير هذا فى العقليات المقدمات
المسلمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلما عند الخصم . فهذه خاصية
إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق
مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فإن التأمل يبين حقيقة الأمر
فيه . وأيضا فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى وهو هنا التغير

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب^(١) مطلقا غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ما تجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى ، كالعدل ، والاحسان ، والعفو ، والصبر ، والشكر . فى الأمور . والظلم ، والفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، ونقض العهد . فى المنهيات . وكل دليل ثبت فيها^(٢) مقيدا غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط ، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها ، فضلا عن كيفياتها ، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها . وأكثر ما يوجد فى الأمور العبادية : وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية ، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه ، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية . ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة

﴿ المسألة الثامنة ﴾

ف نقول : إذا رأيت فى المدنية أصلًا كليًا فتأمله تجده جزئيا^(٣) بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلا^(٤) لأصل كلي . وبيان ذلك أن الأصول السككية

(١) أى ومثله السنة ، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الأدلة الواردة مقيدة

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد فى السنة كتابا وسنة ، كما أشرنا إليه آنفا

(٣) كالجهاد ، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون الخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ، ثم قتال المشركين كافة . خلافا لمن قال انه فرض بمكة فانه غلط ، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

(٤) كأنهى عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الاثم والعدوان كما سيقول .

(المسألة الثامنة) الأدلة المكية أصول كلية . والمدنيات مقيّدة ومكمّلة ٤٧

التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بحكمة .

وأما النفس فظاهراً إنزال حفظها بحكمة ، كقوله : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ ^(١)) وأشبه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة ^(٢) فقد ورد في المكيات مجعلاً ، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها ^(٣) من السمع والبصر وغيرهما ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة ^(٤) ثم يعود . كأنه غطى ثم

(١) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضرتكم اليه) أى من محرمات الاكل لحفظ النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم الباتة في المائدة ، وآيات التمهيد في النساء والبقرة وكلها مدنية .

(٣) لعله زائد يستفنى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

(٤) قال بعضهم لمحل الأصل (لاساعة أو لحظة) بما يدل عليه السياق ، والظاهر أن الأصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً ، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها . فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الانسان ، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته . لحرمة حفظ النفس كلى يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه ، كمزيل منفعة أى عضو دائماً أو لحظة ، هذا وجه ، ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال (وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه) أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكمل (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض ، وإن كان في ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهي عن الخمر المذهب للعقل .

كشف عنه . وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر
 قد بين الله مثالها في القرآن حيث قال : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
 الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الإثم والعُدوان
 وأما النسل فقد ورد المسكى من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج
 إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبنى ،
 وتقص الكيال أو الميزان ، والفساد في الأرض ، ومادار بهذا المعنى
 وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذيات النفوس

رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضرورى حفظ العقل الداخلى ضمناً في ضرورى حفظ
 النفس والاعضاء ، ومنافعها ، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين
 وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهي عن
 الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثانى في صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة
 لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل
 العقل رأساً من الضرورى الداخلى في حفظ النفس إجمالاً ، وأما حفظه على وجه
 أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق
 للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى
 لا يسكر عادة ، كما عاهد النظر للاجنية مكلاً لحرمة الزنا . وأما ثانياً فلو كان الغرض
 أن ما يزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وماعده مكمل لكان ذكر المؤلف
 منافع الاعضاء حشواً مفسداً ، لأنه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث ينفى
 وينكشف معدود من نفس الضرورى الداخلى إجمالاً في حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه
 كان المناسب إذا في التعبير بدل قوله (وأيضاً فإن حفظه الخ) أن يقول المؤلف
 (أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضاً)
 يفيد أن وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وإنما أطلنا الكلام
 ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم^(١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففي الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والالتقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله . واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ما جاء^(٢) مفصلاً في المدني ، فالأصل وارد في المسكى . والالتقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد^(٣) ويكون مازاد على ذلك تكميلاً ، وقد جاء في المسكى من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل بمعنى الالتقياد . وأما الصوم والحج فدينان من باب التكميل^(٤) على أن^(٥) الحج كان من فعل العرب أولاً وراثته عن أبيهم إبراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها ، من الظلم ونقص الكيل ومامعها ، وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التى تمفظها وتستبقى وجودها ، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً

(٢) أى من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله ، وما إلى ذلك . وقوله (فالأصل) أى الإيمانى

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الالتقياد بالجوارح ، الذى هو أحد ركئى الدين

(٤) ولم نقل لهنما داخلان في كلى الالتقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر ، لأن هذا يستدعى التوسع في معنى الأجمال والكلية هنا أشر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتبارية . وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتألفهم وأبهة الاسلام . وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامثال الأوامر واجتناب النواهى . فهما من مكملات ضرورى الدين .

(٥) هذا الترقى لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى ، وهى أن كل مدنى لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئى أو تكميلى لما شرع في مكة ؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يحىء إلا في المدينة

منه ما أفسدوا ، وردم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخ رمضان . وانظر في حديث ^(١) عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكهما التشريع المدني ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ! فلهما أصل في المسكن على الجملة ^(٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع ^(٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يَا بَنِي آدَمَ اقِمُوا الصَّلَاةَ وَامُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ) وما أشبه ذلك

﴿ المسألة التاسعة ^(٤) ﴾

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أ كان كلياً أم جزئياً ^(٥) .

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : (كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه) قال الشوكاني الحديث متفق عليه . وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا للنسائي . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكنى في إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً ، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل مشروعية للصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج (٣) بل هو أعلى فروعه .

كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف . فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كان ورد على جزئ فأنه يعتبر عاماً . ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع إيجازه فيه هو عمل الفائدة الجديدة (٥) أي في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في أوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : (خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وأشبهه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً فهو المطلوب . وإن كان جزئياً فبحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة : منها عموم التشريع في الأصل ؛ كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (وأنزلنا إليك الذكر ليتبين للناس ما نزل إليهم) وهذا معنى مقطوع به ، لا ينجم القطع به ما جاء ^(١) من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث « بُعِثْتُ لِلأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً باطلاقاً لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قال : (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي . فقال : (لَكَى لَا) ولذلك قال : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهيئة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك ^(٢) لم يخرج من شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجرى في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » . وقوله — في قضايا خاصة مثل فيها : أمي لنا

(١) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزئ عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة ؟ - : « بل للناس عامة » ^(١) ، كما في قضية الذي نزلت فيه :
(أقم الصلاة طَرَفِي النهار) وأشباهاها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام
قدوة للناس ، كما ظهر في حديث ^(٢) الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم ، والغسل
من التقاء الختانين ، وقوله : « إني لأُنسى أو أنسى لِأَسْنٍ » ^(٣) وقوله : « صلوا
كما رأيتموني أصلي » ^(٤) « وخذوا عني مناسككم » ^(٥) . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما ، أن يكون على طريقة البرهان العقلي ، فيستدل به على المطلوب
الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على الخالفين . وهو في
أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها
كقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله : (لسان الذي
يُلحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) وقوله : (ولو جعلناه قرآناً

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة ما دون الفرج وحضر الصلاة
الخ . انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه (لجميع أمتي) وفي رواية لمسلم
(بل للناس كافة) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي . والحديث رواه أيضاً
ابن ماجه والنسائي

(٢) حديث عائشة وأم سلة في البخاري

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ
التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الأصول . راجع ان
شنت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير
قال الحافظ في الفتح : لا أصل له ، فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة

بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم

٥٣ (المسألة الحادية عشرة) لا تعتبر المعاني المجازية التي لم تعهد للعرب

أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ (وقوله : (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) وقوله : (قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ) وقوله : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ) الى قوله : (هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ كُمْ مِنْ شَيْءٍ) وهذا الضرب يستدل به على موافق المخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة

و « الثاني » مبنى على الموافقة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا آتى بها في محل استدلال ، بل جىء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسئلة متعلقة بالقبول ؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتى بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدلل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدلل بالضرب الثاني أخذه معنى مسله لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولا فقط

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

إذا كان الدليل على حقيقته في النظم لم يستدل به على المعنى المجازي الأعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هي أخبار في معنى الطالب

القول بتعميم^(١) اللفظ المشترك ، بشرط^(٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى ، كإخراج الانسان الحى من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشبه ذلك بما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين فى مثل قوله تعالى : (أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ) الآية ، وربما ادعى قوم أن الجميع^(٣) مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَيْرِ سَبِيلٍ حَتَّى تَفْتَسِلُوا) فالفلسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والفسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحسب الدنيا المانع من قبول العبادة فى اعتبار التقوى كما

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لا يستعمل اللفظ فى الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كإفعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الإيجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالى وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا فى غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حيثئذ كل لفظ مستعملا فى معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب . وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب فى المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التمثيل . وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع^(١) سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضخم^(٢) بدنس الذنوب ، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم^(٣) من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) إشارة إلى خلع السكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقايقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فَإِنَّ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ »^(٤) أن فيه إشارة^(٥) إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا ولسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير في موضعه^(٦) من هذا الكتاب . والحمد لله . فان نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا^(٧) بحول الله

- (١) أى فيكون بما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
- (٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا
- (٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة
- (٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه في راموز الحديث (تداووا فان الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والحرم) عن ابن حيان وأنى داود وأنى داود الطيالسى
- (٥) ليست الإشارة في كلامهم بما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الالفاظ مستعملة في معناها الوضعى العربى ، وإنما يحظر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآيات أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
- (٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
- (٧) أى في الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة ، فيأروى عن سهل بن عبد الله عن تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرىاً ، أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو في وقت ما ، أولاً يثبت به عمل .
فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرىاً ، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وقته ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام ؛ كفضل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل ، والزكاة بشرطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيع وسواها من الأحكام التى جاءت في الشريعة وينبأ عليها الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرىاً — وبالجملـة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار ^(١) الكلية والجزئية فلا معنى للعادة .

(والثاني) أن لا يقع العمل به الا قليلاً أو في وقت ^(٢) من الأوقات أو حال

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هذا . إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (في وقت) أى كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله (أو حال) أى كتأخيرـه عليه السلام الظهر للابراء والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتى له

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٥٧

من الأحوال ، ووقع إظهار غيره والعمل به دائماً^(١) أو أكثرها . فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السالبة . وأما^(٢) ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وقفه ، وللتأثير على ما هو الأعم والأكثر ؛ فإن إدامة الأولين . للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلا بد أن يكون لمعنى شرعى تحمروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحمروا العمل على وقفه ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة^(٣) . فلا بد من تحرى ما تحمروا وموافقة ما داوموا عليه . وأيضاً فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما أكثر العمل به يقتضيان^(٤) التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه . كما قول فى المباح مع المندوب . إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه الخير فيه ؛ إذ لا حرج فى ترك المندوب على

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون فى مباحث الترجيح بالأمم الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فها هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده . كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة أتى ذكرها . ولا يتأتى أنه من الترجيح بخارج جملة المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحمروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله . (فإن فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك . التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بإزاء ما أكثر العمل على وقفه

(٤) أى لانهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير على الخلاف بينهما فى ذلك

الجلية^(١) ، فصار المكلف كالخير فيهما ، لكنه فى الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح فى الجلية . فكذلك مانحن فيه . وإلى هذا^(٢) فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة ، مالم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها فى أنفسها وإمكان^(٣) أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك فى كتاب^(٤) الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين : « أحدها » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقلة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدث ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء فى حديث^(٥) إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ ويان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، فقال : « صل معنا هذين اليومين^(٦) » فصلاته فى اليوم^(٧) فى أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لا يتعدى . ثم لم يزل متابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد فى شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين فى السفر ، وأشباه ذلك .

(١) وإن كان فى ترك المندوب كلياً حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل .

(٢) يعنى ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل فى الأعم الأكثر أن قضايا الاعيان الخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عدم قضايا الاعيان التى لا يحتج بها ، وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله (احتمالها فى أنفسها)

(٤) كما تقدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثانى) كما يدل عليه الحديث فى باب مواقيت الصلاة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٥٩

وكذلك قوله : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ ^(١) بيان لأوقات الأعدار لامتطاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » ^(٢) مرجوح بالنسبة إلى العمل ^(٣) على وقته ، وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم ^(٤) وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تظهر » ^(٥) ولفظ « كان » فعل يقتضي الكثرة ^(٦) بحسب العرف ، فكانه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للدخول للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « آية ساعة هذه ؟ » ^(٧) وأشباهه .

(١) رواه في التيسير بلفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر ، فانه أعظم للاجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)
(٣) أى لقلّة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك . وقوله (وإن لم يصح فالأمر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، ولا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى
(٤) . وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجائه ، بل ذكر قوله (بهذا أمرت) كما يحى . بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ . ومسلم وأبو داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث باباً لكان ، وسموه باب الشئائل
وقال أهل الأصول ان لفظ (كان فعل) تفيد عرفاً ذلك

(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يكررون للجمعة

وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعلم بذلك لزوال علة الإيجاب ، ثم نبه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك . فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

وإلى هذا الأصل ^(١) ردت عائشة ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت ^(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط وإني لأستحبها . وفي رواية : وإني لأستحبها وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يحب أن يعمل ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ^(٣) » . وكانت تصلي الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُسِرَ لى أبواى ما ركعتها ^(٤) . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها ^(٥) . ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

(١) الأصل الخاص ، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام ، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعا ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فذلك كانت تصليها . ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها . (٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث

ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى .. وذلك دليل على تأكدها فى رأيها

(٥) أى المداومة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً والمعتبر الأول ٦١

وفهم الصحابة من ذلك — عائشة وغيرها — أن النهي للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال . ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذى ينبغى فيه الموافقة للعمل الغالب كأننا ما كان ، وترك القليل أو تقليله حجة فعليه . أما فيما كان ^(١) تعريفاً بمجد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول ^(٢) على ما هو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعده موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً . ويظهر لك بالنظر فى الأمثلة المذكورة

قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم تركه بإطلاق مخالفة التشريع بوجود مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المتتدى بهم ؛ فإن هؤلاء منتعبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفى باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد النزاع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية فى الشرع ، وفى هذا الكتاب له ذكر ، اللهم إلا أن يعمل به

(١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور فى كلامه آتفاً

(٢) أى فى عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم ، أى الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف طلبة موافقتهم له بموافقتهم لهم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسياق أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه ، إلا أن الأصل هو الأولى . وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فغير ما وافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذى كان فى عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التى حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحاً ، مع كونه صح فى ذاته لسبب اقتضاه

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذه الحظور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعلمهم القيام في البيوت أولى ^(١) . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالتأسي ، فكانت أولويته لمذكر كالخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير مادام صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنه أيضا . ولذلك يقول بعضهم : لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . وأما ^(٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وإنما داوم من داوم عليها منهم . يمكن لا يتأسى بهم في كالبيوت ، عملا ^(٣) بقاعدة الدوام . على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لدوام عليها . وهذا أيضا موجود في عمل المتقدمين بهم ، الا أن ضميمة إختافها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداها ؛ كالعبدین ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث ^(٤) أفضل .

(١) أى فهم وان أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ما كان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولا ارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده

(٢) مقابل لقوله (قيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال يان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ما سبق شرحه

(٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيته صلى الله عليه وسلم من الإيجاب ، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف . (إلا أن ضميمة إختافها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعلكم بالصلاة في بيوتكم ، فان خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة) (وروى في الجامع الصغير . . .)

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٣٣

من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلّي فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة^(١) ، وصلى بابين عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة^(٢) ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدلّت هذه القرائن كلها - مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر^(٣) في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً - أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأخرى . وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما دأب عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يميز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنةً أشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال^(٤) فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صياهم كالعامّة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيتُ عند ربّي يُطعِمُنِي . (أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة) عن انسائي والطبراني . قال المناوي في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا لما يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساء له العدول عنه لغيره على القانون الصانع وهو ذهول فاحش قد خرجاه معا باللفظ المذكور اهـ

(١) رواه البخاري

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة بما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً ، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره) (٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرّد . أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان . يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى في نظر الشارع .

وَيَسْتَقِينِي^(١) » مع أن بعض^(٢) من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والمقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب^(٣) الأحكام — فكان الأحرى الحل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واطبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب « والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه :

منها أن يكون محتملاً في^(٤) نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله^(٥) . والذي هو أبرأ للمهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً ، فإن العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال : ان تقوموا نقيم ، وان تقعدوا تقعد . وإنما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قوموا لسيّدكم^(٦) » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم^(٧)

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقاً عليه ، ولكنه يكون محتملاً للبعث المستدل عليه

ولغيره ، كما في القيام للقادم

(٥) أى يكون ثبوته محل خلاف ، كما في تقبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بني قريظة

(٧) وهذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكرهيته ، كما أشار إليه

بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين)

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٥

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له ، أو ليفسخ له في المجلس حتى يجد موضعا للعود ، أو للإعانة على معنى من المعاني ، أو لغير ذلك مما يحتمل . وإذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير^(١) معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وإن رجعنا الى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى^(٢) قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاقبة ، فإن مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعاقبة بناء على هذا الأصل . فجعل معاقبة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً ، أي ليس عليه العمل ، فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلطنا صحة ما روى فيه . فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحته

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي تواتت عليه ، والنعم التي أفرغت عليه أفرافاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته . فكان العمل على وقفه تركاً للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضيا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ
(٢) أي لأنه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل ^(١) مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان اما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر ، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر . وقد قيل للمالك ان قوماً يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرفه التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فغضب من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدري ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيمًا يحل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكر — سجد يوم اليمامة شكراً ، أسمع ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء . لم نسمع له خلافاً » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

(١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . قال العمل المستمر عنده يرجع الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسياق عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث الى ما اجتمع الناس عليه

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٧

المسلمين بعده ، أنسمعت أن أحدا منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك ، فإنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحدا منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه « هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل ، ولا نواذر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

» ومنها « أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصا بمحل من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما قيد به ، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى الهامة في الوضوء أنه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخا . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الداقة »^(١)

» ومنها « أن يكون مما فعل فلتة^(٢) ، فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذا ناله ولغيره ، كما في قصة الرجل^(٣) الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس يتشفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وما ذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (إنما نهيتكم لأجل الداقة التي دفت عليكم . فكلوا وتصدقوا وادخروا) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا

(٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة ، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقة ، يعني الذبح . انظر بقية القصة بطولها في المراهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما إنه لو جاءني لاستغفرت له) أفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سوارى المسجد ، وحلف أن لا يحلّه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه ^(١) . فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك باذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالوحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذا العمل بمثله أشد غرراً ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً فى مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه ، إذ كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمنعه ، لأنه من الأمور التبديعية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبى طلحة الأنصارى أنه أكل برداً وهو صائم فى رمضان ، فقيل له : أتأكل البرد وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو بردٌ نزل من السماء فظهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى : وأهل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عرو شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبى طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس فى الفسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به على . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تفتى الناس بالفسل من الجنابة فى مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم فى يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة .

الأدلة إما أن يكون عمل الف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٩

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي ، ولكني سمعت من أعمامى شيئا فقلت به فقال : من أى أعمامك ؟ فقال : من أبى بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا القتي ؟ فقلت : إنما كنا نفعله ^(١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نفتسل . قال : أنفأتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال في آخر الحديث : لئن أخبرت بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأتهكته عقوبة . فهذا أيضا من ذلك القبييل ^(٢) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلا ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون

حجة باطلاق ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خلفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحدا أن يصوم عن أحد ، ولا يصلي أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائما في معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في الفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه ما عمل به قليلا ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام (إنما الماء من الماء) بالحلم ، وقد ورد في الحديث : لعلنا أعجلناك ؟ فقال نعم يا رسول الله قال (فإذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخارى ومسلم . والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذى والدارمى

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس . وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ ^(١) ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إما يأخذون بالأحدث فالأحدث ^(٢) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعيان الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثم أقسام أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل ، إلا قليلا وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى ^(٣) معنى التخيير ولم يخف ^(٤) نسخ العمل ، أو عدم صحة في الدليل ، أو احتمالا لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك . أما لو عمل بالقليل دائماً لازمه أمور : أحدها مخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها ، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها من الثاني ^(٥) .

- (١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الامام بالآية
- (٢) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه . ولفظه (كننا نأخذ بالأحدث إلخ)
- (٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذى أخذه يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

- (٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله (أو احتمالا) معطوف على المقول
- (٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلا وتركوا ، وهما متلازمان في مثله

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٧٩

استلزام ترك ما داوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ،
فإدامة العمل على موافقة ملزم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » ^(١) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار
ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فإذا وقع ذلك ممن
يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الأولين ! فلو كان ثم فضل مالكان الأولون أحق به .
والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد
حما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل
على ما زعموا ليس بدليل عليه البتة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة
والتابعين ثم يفهم هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم
ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف
لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر بالمعبر
وهو الهدى ، وليس ثم الاصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين
فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار
هذا المعنى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم
نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على
بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل
البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحملونها مذهبهم ، ويفترون
بمشتبهاهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتضى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كلاستدلالات الباطنية على سوء مذهبهم بما هو شهير في النقل عنهم ، وسيأتى منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : (في أى صورة ما شاء ركبك) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح مذهبها اليه ، مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة ^(١) ، وذكر الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم » الحديث ^(٢) ، والحديث الآخر : « ما اجتمع قوم يذكرون الله » ^(٣) ، الخ ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الآية ! وقوله : (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وبجهر قوام الليل بالقرآن ، واستدلالم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالسرقة والحراب ، وقوله عليه .

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال في الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهه عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبي داود

(٣) رواه في التيسير بلفظ (لا يقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي (ما من قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلساً الخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه في هذه الكتب

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٧٣

الصلاة والسلام لهم : « دُونَكُمْ يَا بَنِي أَرْفَدَةَ »^(١)

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناعات ، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلات^(٢) ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المذاهب ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة .

فيقال لمن استدلل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت فيه عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أنفكانوا غافلين عما تنبئت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسه أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب القضيحة على نفسه ، وخرق للإجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بما أخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها إلى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعي والمعادى دال على عكس القضية ، فكل ماجاء مخالف لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

(١) رواه الشيخان والنسائي

(٢) وكتاب الاعتصام للثولف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلات عن البدع

فإن زعم أن ما انتحل من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين ، وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة ، إنما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدهما » أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل إلى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فن استأخفته صار مخالفا للسنة ، حسبما تبين في كتاب المقاصد . « والثاني » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلة ، وهي من أصول الشريعة المبني عليها ؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع ، حسبما تبين في علم الأصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضا فالمصالح المرسلة — عند القائل بها — لا تدخل في التعبدات ألينة ، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية . ولئلا تجرد مالكا — وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة — مشددا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين . فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفى عنها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضا في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره ^(١)

فالخلاص أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الآمدي في الأحكام (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول . أثبتة الآكثرون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد المطلق) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به . والمسألة في ابن الحاجب أيضا في باب التخصيص

(فصل) من أخذ بدليل مهجور في السلف فهو إما دخيل في المجتهدين أو محجوج ٧٥

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في أعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . فإذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسله ، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ما هو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعى طولاً ، فلنكتله الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدها » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخفى أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع ^(١) ، أولاً فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثاني » أن لا يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا في الأمور العام في المسائل التي اختلفوا فيها — لا يختلفون إلا فيما اختلف ^(٢)

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه (٢) أى مذهبا ورأيا ، وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو في مسألة لم يظهر للتقدمين أى الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف في العمل . فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله في الصورة الأولى ، وموافقا للعمل في الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل ، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل أما القسم الثاني ^(١) فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان ؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدلل به ، ومصدق له ، على نحو ما يصدق الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعلي ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة . وأيضاً ، فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل ^(٢) المقدرة المؤهنة ، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالها حتماً ، ومعيّن لناسخها من منسوخها ، ومبين لمجمليها ، إلى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يسج عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة ^(٣) التداوى من الخمار في الرأي فلا يأتى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولاً بقوله (في الأمر العام) أى أن هذا في الجملة والأغلب

- (١) وهم ممن ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً
- (٢) وهي الاحتمالات العشرة . من المجاز والنسخ والتعارض العقلي الخ
- (٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ جعل الحكم تابعاً للدليل عمل الراسخين . وعكسه عمل الزائفين ٧٧

درة النواصير للحريزي وأشباهاها . بل قد استدلل بعض النصارى على صحة ما هم عليه .
الآن بالقرآن ، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالسليين فى التوحيد (تعالى
الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهنا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون ؛
وما كانوا عليه فى العمل به فهو أخرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا
الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :
« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ،
ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من
الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وقعه ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر
ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أن أوقفه بأن ذلك قصد
الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السالف الصالح الأحكام من الأدلة
« والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه ، فحجل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ،
فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال
النبي عليه السلام (استعينوا فى الصناعات بأهلها) والأعشى هو المشهور بهذه
الصناعة فى الجاهلية وقد قال

(وكأش شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

(دع عنك لومى فإن اللوم لغرام وداونى بالى كانت هى الداء)

فأفسر وجه حامد : الجواب ، وبكت على بن عيسى ، وقال له : ما ضرك لو أجبته
كما أجب أفاضى القضاة ؟ وقد استظهر بالآية والحديث اه ، ولا شك أن هذا
بحون مردول من قاضى القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن^(١) يظهر بادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحمّل لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائعين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهوهم ، إذ هو السابق للمعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زيفهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ويقولون (رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) فيتبرءون إلى الله عما ارتكبه أولئك الزائعون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواء ، حتى يكون عبداً لله . وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتى تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين^(٢) : « أحدهما » الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض ، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات . كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، ومن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثاني » الاقتضاء التبعي ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

(١) لعل الأصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول في آخر المسألة (وإذا اعتبرت الاضنية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلبه من هذا الأصل

التوايع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاختصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي ؟ أم لا بد من اعتبار التوايع والإضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً . فان أخذه مجرداً صح الاستدلال ، وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح (١) .
وبين ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — في كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين ، واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : (لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الآية لما نزلت .
أولاً كانت مقررة لحكم أصلي ، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توايع تنفرجه عن الحكم الاصيل .
وعليك بالنظر في أمثله السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضا سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل الى ضمائم) أى أن هناك نوازل أيضا لا ضمائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لا ضمائم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الاصيل ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحة غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد (فاما إن لم يكن ثم تعيين النخ) وقوله أيضا (فان سأل عن مناط غير معين النخ)

الاستواء يستوى^(١) فيه ذو الضرر وغيره ، تخاف من ذلك وسأل الرخصة ،
فزل : (غير أولى الضرر) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِسَ
الحسابَ عَذَّبَ »^(٢) بناء على تأصيل قاعدة أخرى ، سألت عائشة عن معنى قول
الله عز وجل (سَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) لأنه يشكل دخوله تحت عموم
الحديث ، فبين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه .
وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ » الخ^(٣)
فسألت عائشة عن هذه السكراهية ، هل هي هي الطبيعية^(٤) أم لا ؟ فأخبرها أن « لا »
وتبين مناط السكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلا على المناط
المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة
والسلام بقوله وفعله^(٥) حين جُحِشَ شِعْهُ . وقال عليه الصلاة والسلام : « أنا وكافلُ
اليتيم كهاتين »^(٦) ، ثم لما تبين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرٍّ
« لَا تَوَلَّيْنِ مَالَ يَتِيمٍ »^(٧)

- (١) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستون مع المجاهدين وليس كذلك ؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل ، فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف
- (٢) أخرجه في التفسير عن الخمسة إلا النسائي
- (٣) تمامه (ومن كره لقاء الله كره لقاء الله لقاءه) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما في الجامع الصغير
- (٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، غففت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث في البخاري في الرقاق ، أي فهمي كراهة الموت في حالة خاصة
- (٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا) الحديث متفق عليه
- (٦) رواية البخاري (أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى) في كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذي . ورواية أبي داود (كهاتين في الجنة)
- (٧) تقدم (ج ١ - ص ١٧٧)

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقرأوها من الشريعة فيفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، فظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ »^(١) ، وقال لا خير « لَا تَغْضَبْ »^(٢) وكما قيل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطره ، وردَّ على بعضهم ما أتى به^(٣) بعد تحريضه على الإتيان في سبيل الله ، إلى سائر الأمثال

فصل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما اذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتي بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى^(٤) أخرجه الترمذى

(٢) قال رجل : يا رسول الله أوصني ولا تكثر على لعل لا أنسى قال (لا تغضب) أخرجه البخارى في كتاب الأدب ومالك والترمذى (تيسير)
(٣) عن أبي هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة ، فقال رجل : يا رسول الله عندي دينار ، قال : (تصدق به على نفسك) قال : عندي آخر . قال : (تصدق به على ولدك) . قال : عندي آخر ، قال : (تصدق به على زوجك) . قال : عندي آخر . قال : (أنت أبصر به) - أخرجه في التيسير عن أبي داود والنسائي قال مصحح التيسير في إسناده محمد بن عجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيات والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذى يخالف حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فإن لإباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يمتحن نفسه ، بل ذلك عام .

(عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ١ إذ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبين لهم ما كان ممنوعا قبل، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم. وقوله تعالى: (وإن خِفْتُمْ أَنْ لَاتُقْسَطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ) الآية ١ إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذلك. وفي الحديث «فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله». الحديث (١) أتى فيه بتمثيل الهجرة لما كانت هو السبب. وقال: «وَيَلَّ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» (٢) مع أن غير الأعقاب يساويها حكما، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين. ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتروم بعض المناطات دخلا في حكم، أو خارجا عنه، ولا يكون كذلك في الحكم (٣) فثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ نَوَّسَ الْحِسَابَ عَذَّبَ» (٤) وقوله: «مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ» (٥) ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للعصلي (٦) «ما منعك أن تجيئني إذ دعوتك؟ وقد جاء فيما نزل على»: استجبوا لله وللرسول الآية ١ «أو كما قال عليه الصلاة.

وكذا لإباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى.. وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصرا على مسألة الهجرة. وكذا الوعيد في عدم استيعاب الفصل للأعضاء ليس قاصرا على الأعقاب، كما قال المؤلف. فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره. وسيأتى له أنهم لما لم يختلفوا فالجواب لإتباع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه. أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل، فلا يشتبه عليك المقام.

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧)

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذى وهو جزء من حديث

(٣) أى فيين الشارع المناط، ويرى اللبس

(٤) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٥) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٦) هو أبو سعيد بن المعلى. والحديث أخرجه البخارى

والسلام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية .
 (ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء ،
 فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الاجمال قد يقع لامة المكلفين ،
 وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وأنفقوا مما
 رزقناكم) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه
 وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص ^(١) قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط
 الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (من الفجر) ، وقصته ^(٢) في
 معنى قوله تعالى : (اتخذوا أبنائهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) ، وقصة ابن
 عمر في طلاق ^(٣) زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع - وأشباهها مما يقتضى تعيين المناط - لا بدّ فيها من أخذ
 الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثمّ تعيين ^(٤) فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ،
 ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ، مالم يتعين فلا بد من اعتبار
 توابعه . وعند ذلك تقول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف ^(٥) يحصل في
 الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار

(١) فإن الاجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين
 (٢) وهى أنه لما سمع الآية قال : ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه
 عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟)
 يعنى وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه

(٣) أى في الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المضطى عليه الصلاة والسلام له بقوله :
 (مره فليراجعها - إلى أن قال : فذلك العدة التى أمر الله تعالى) أى بقوله (فطلقوهن
 لعدتهن) - الحديث للسته

(٤) وفى هذه الحالة لا يظهر فرق بين الآخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد
 لا يغير شيئاً

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه ، بحيث يكون بماله مناط معين

المناط المستول عن حكمه ؛ لأن مسئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يقتضيه المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مفيد من مطلق ؟

لأننا نقول : ليس الفرض هكذا^(١) وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لطوره عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم في وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المستول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل^(٢) له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سألته : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطينه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم المسائل بأن الدرهمين مثلاً من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب (١) أى ليس الفرض الذى نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص : لأن قوله (فمن زاد الخ) يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن . فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألنا ما حكمها ؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني فهو جواب بالمباين لأن المستول عنه غير داخل في الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيباً) يقال عليه : إن الجواب حيث يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنم فلا يناسب كلاًه

بذلك الكلام لكان مصيباً ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل . ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي ، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع ، إلى أن يستوفى له ما يحتاج إليه . ومن اعتبر القضية والفنواي الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الأحكام والتشابه ، وله مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

الحكم يطلق باطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذي يعنى به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ) ويدخل تحت التشابه والحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : (الحلالُ بَيِّنٌ ، والحرامُ بَيِّنٌ ، وبينهما أمور

مشتبهات^(١) « فالبين هو الحكم ، وإن كانت وجوه التشابه تختلف^(٢) بحسب الآية والحديث فالعنى واحد ؛ لأن ذلك راجع إلى فهم^(٣) المخاطب . وإذا توّمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبنياتها داخلّة تحت معنى التشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيّد داخلّة^(٤) تحت معنى الحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات ، لكن النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمر : (أحدها) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : (هو الذى أنزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ مُعَكِّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) فقوله في المحكمات : (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) يدل أنها المُعْظَم والجُهور . وأمّ الشئ معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم » أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة « أم القرى » لأن الأرض دُحيت من تحتها ، والمعنى يرجع^(٥) إلى الأول . فإذا كان كذلك

(١) رواه في التيسير عن الحسنه وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة . وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافى . وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال (والأم أيضاً الأصل والهاد) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المعتمد والمعمول هو معظم الشئ وجمهوره ، والنادب لاحكم له

بقوله تعالى : (وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٌ) إنما يراد بها القليل (والثاني) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ، وعند ذلك لا يطبق على القرآن أنه بيان وهدي ، كقوله تعالى : (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) وقوله تعالى : (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ^(١) لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمشكل للاتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدي ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدي ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائد على الإيمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر ، واستقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) وقال تعالى : (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) وقال تعالى : (اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) يعنى يشبه بعضه بعضا ، ويصدق أوله آخره وآخره أوله ، أعنى أوله وآخره في النزول

فان قيل : كيف يكون المتشابه قليلا ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول^(٢) كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوى على تفاصيل كثيرة . وكيفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا علم إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) وإذا نظر التأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

(١) يقتضى الاستدلال أن معنى (تبين) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولا حقه . وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن
(٢) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكما

الكلية ألقيت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكليفات والتصينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي ، وقد اختلف فيه أولاً في معناه ^(١) ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف ^(٢) فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط ^(٣) كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

(١) أي هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ؟ أم هو القول المقتضى طاعة الأمور بفعل الأمور به ؟ وقوله (في صيغته) أي هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وقوله (فيما تقتضيه) أي الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك ؟ وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه ؟ وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا ؟

(٢) أي حقيقة أو حكماً ، حيث يبنى على مختلف فيه

(٣) فاشتراط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة ^(١) موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشتط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره . وكذلك المطلق مع مقيد . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للناظر دليل يلم بإطلاق

ثم أخبار الأحاديث عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها تختلف في كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً أن اختلفت لم تعمل أو اختلفت في إعمالها ، ومن جملة ما يقتضيه منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تنفر عنه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادئ بطمه على القري ، بسبب اختلافهم فيه - أولاً ، ثم في أصنافه ، ثم في مسالكه ، ثم في شروط صحته ، ولابد مع ذلك أن يسلّم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلّص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً !

وأيضاً فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين : « احدهما شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية . وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأي القاضي أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن التشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله ^(٢) لا دليل فيه . أما التشابه بحسب التفسير المذكور

(١) أي هل الالفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم ، كن ، والذي ، والنكرة في سياق النفي ، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص ؟ أم نقول بالوقف ؟
(٢) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لا يتبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هي قد فُتِرَت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابهاً عند عدم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ لاذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة ^(١) الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه ^(٢) زيفاً وانحرافاً عن الصواب .

ولأجل ذلك عُدَّتْ المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اَعْمَلُوا مَا نَسْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) وتركوا مبينه وهو ^(٣) قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هُدًى) الآية ! وقوله (فَاَتَمُّوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسياتى في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسياتى جواب الثانى في المسألة التالية حيث يقول : (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ)

(١) أى وهذا غير موجود في الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وقد فيه مخصصه ، بل لابد من قيام دليل الخصوص

(٢) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة ، لأن الدليل الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مفهوم أن تكون الآيتين في التحكيم بيانا لا تبقى نسبة الفعل للنخاق مربوطا بمشيتهم وفي الجزء الأول من الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخواارج في إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالاً منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتنا نسبة الفعل في تهذيب الكلام أن بما يرد على المعتزلة في ذلك آية (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

(المسألة الثالثة) التشابه في الأدلة حقيقى وإضافى . والأول قليل كما تقدم ٩١

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) واتبع الجبرية نحو قوله : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالبين ، فإذا أخذ البين من غير بيان صار متشابها وليس بتشابه فى نفسه شرعاً ، بل الزائنون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهى :

المسألة الثالثة

وهى أن المتشابه الواقع فى الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقى ، والآخر إضافى . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذى تنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع الى أنه لم يحمل لنا سبيل الى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد فى أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومفراه ؛ ولا شك فى أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة فى أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور فى فصل البيان والاجمال . وفى نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التى بينت آتى نسبة الفعل و(٢) رأى الخوارج و(٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فكون آيتا التحكيم المذكورتان فى الكتاب مبينتين لما فى هذه الآية الأخيرة وسيأتى فى المسألة الثامنة من الطرف الثانى من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتى أيضا فى المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله فى المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للبعثرة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليك الكتاب منه آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ (حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد في شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحجي الموقى ، ويرى الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقْتُ ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال في كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فَإِنْ تَوَكَّأْا قُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) في الحكاية مما نحن فيه أنهم ^(١) ما قد رواه الله حق تدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة الولد ، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاعوا عن الصراط المستقيم

(والثاني) وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية ، وإن كان في المعنى داخلا فيه ؛ لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة ^(٢) ، وإنما ينسب الى الناظرين .

(١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من التشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن في الموضوع . اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الحيات الفاسدة . وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهوائهم في تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل وفيه نزلت . (٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما الاشتباه في التطبيق

التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للتشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلماذا قيل إنهم داخلون بالمعنى فى حكم الآية

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ما خرج مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفى عن قوله : (فَانْ أُرْسِحِ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِىْ أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لىْ) وهو خير الحاكمين . فقال جابر : لم يحى تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحميدى . فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن علياً فى السحاب ، فلا يخرج — يعنى مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً — أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت فى إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من التشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهي عن أكل الميتة واضح ، والإذن فى أكل الذكية كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه فى المأكول ، لا فى الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ لكن جاء الدليل المتقضى لحكمه فى اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل فى هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له فى المسألة

فصل

فاذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى ^(١) السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها — كالعام والخاص. وما ذكر معه — قليل ، وأن ما عد مبه غير محدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقى خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كاختلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض فى معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد فى مخارجها ^(٢) ومناطاتها ، والمجتهد لا يجب إصابته لما فى نفس الأمر ^(٣) بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمديد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحتضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاره الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها (٣) أى إن قلنا إن الله حكما فى نفس الأمر فى كل مسألة ، وهو رأى المختلطة فإن قلنا إن حكم الله فى كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجري عليه ، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر . فخرج المنصوص ^(١) من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار ، وإنما قصاره أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني ، أو إلى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجعلة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً طردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها ، ومعتزف بأن قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن التشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف . وأيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعد في الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها . المأخذ فضلت ، وما ضلت الأوهى غير معتبرة القول فيما ضلت فيه ، فخلافاً لا يعد خلافاً ، وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الحادة ، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق ، وهذا مذكور ^(٢) في كتاب الاجتهاد ، فسقط

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادئ بطله على القرى الخ) ولكننا لا تأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية

(٢) سيأتى في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا الموضوع

بسببه كثر مما يمد في الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ،
 ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل ^(١) فيها
 وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما احتل ما يحتاج إليه في الشريعة
 شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها — دع العرب المحفوظة اللسان
 كالصحابة ومن يليهم من غيرهم — بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى
 علم كلام العرب ، كالكلام والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما
 دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف .
 ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً .
 وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه
 المجتهد من العلوم المعينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن
 التشابه قليل ، وأن الحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه ^(٢) لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل
 على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن
 الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه ، وهذا باطل ، وبيان
 ذلك أن الفرع مبني على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه
 ويغنى بغيره ، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أي قد أدخل في علم الشريعة — بعد ما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم —
 شيء كثير وقع فيه خلاف ، لاجابة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد
 من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً
 تحققت صحة ما يقول

(٢) أي الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه
 في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الاكيات

حافى الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها^(١) ببعض في التفريع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكنه كذلك ، فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب .

فان قيل : فقد وقع في الأصول أيضا ؛ فان أكثر الزائنين عن الحق إنما زاغوا عن الأصول لافى الفروع ، ولو كان زيفهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم . فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما في فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي ؛ كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالهيئة من بعض فروع أصل التحليل والتعريف في المناطات البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ،

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابهها فيسرى التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا ، فيكون أكثر الفروع متشابهها . فقول (لزم سريانه في جميعها) أى جميع فروع الأصول التي ينط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه ، وليس المراد جميع فروع الشريعة ؛ لأنه (أولا) لا يوافق مدعاه من أن الأمر كثير يكون متشابهها (وثانيا) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تنبى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فمنذ ذلك^(١) فرق بين الأصول والفروع في ذلك ، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيف والضلال ، وليس هو المقصود^(٢) . ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ) الآية ١ فأنبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لفظ^(٣) الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالجواز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من التشابه الحقيقى ، أو من الاضافى . فإن كان من الاضافى فلا بد منه إذا تبين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالقيّد ، والضرورى بالحاجى ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقى فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً^(٤) ؛ لأنه^(٥) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح (١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافى لا يوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى وبسبب التشابه الاضافى في الأصول جاء الزيف في العقائد ، كما تقدم له أمثله (٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقى ، وليس الاضافى مقصوداً في هذا البحث ، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً

(٣) الناشئ من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها الى بعض كما سبق ، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والاجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لا وجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون في العلم) . وعليه فعمل الأصل هنا إن كان (موجوداً) أى على فرض وجود المجمل بمعنى التشابه الحقيقى

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يحى في المجمل . الحقيقى الذى يقول فيه (إن كان موجوداً) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقاً

أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الصرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوّر على ما لا يعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المعتدين بهم لم يعرضوا ^(١) لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك فلاّية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) الآية اثم قال (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضا ، رجوعا إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطالبيين ، وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) وهو أحد ^(٢) القولين للمفسرين ، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهدية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدلل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمر ذكرها في كتابه المسمى بالجامع العوام ، فطالع من هنالك

✽ المسألة السادسة ✽

إذ تسلط التأويل على التشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق ^(٣) عليه في الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

(١) أى لم يعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب ، من قولهم عرض له ، أشد العرض واعتصر له قابله بنفسه كما في شرح القاموس
(٢) وعليه فلا يوجد التشابه بالمعنى الحقيقي

(٣) هذا هو الوصف الثاني ، ولم بين عليه شيئا في بيانه الآتي ، وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى في الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة ، وإن خولف في التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة

المؤول قابلا له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إيمان يقبله اللفظ أولا . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم ^(١) أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه ، فاطرأحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح مالم يتم دليل آخر على إهماله أو مرجوحته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال ^(٢) والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر ^(٣) رجوعاً إلى العمى ، ورمياً في جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه .

وجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ، المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم . (والثاني) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية . جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج ، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه ، لأن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه ، أي لا يأتى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وهذا يتبين أن اللفظ في قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأتى المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد الاتي والمأتى . بل اللفظ هو اللفظ الخبري والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي

(٢) أي ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي ، أي تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أي وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالنظر^(١) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتماداً على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق^(٢) عليه فذاك ، وإن لم يصح فهو نقض الغرض ، لأنه رامّ تصحيح دليله المرجوح لشيء^(٣) لا يصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضي بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

وجه ثالث^(٤) وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة ، فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه داليل لا يصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح^(٥) وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه من غوى^(٦)

(١) أى إن الناظر في أمر تعارض عليه دليان أحدهما راجح والاخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضي إهداره ، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أولاً وافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل (بشيء)

(٤) لا يبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوى لضيفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع : لأن اللفظ لا يقبله ، لا من الإشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الخ) ولا يجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل قاسد لأن ما في القرآن بالفتح . وسيأتى له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة

الفصيل ، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان^(١) ابن سمان في قوله تعالى : (هذا بيان للناس) .

فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل ، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين^(٢) قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيها ، فذلك ثابت عن صحة قبول المحل لها ، وصحتها في أنفسهما ، والدليل في الموضوعين واحد .

الفصل الثاني في الأحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإتفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادّعواهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(١) يأتي للؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا
(٢) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد

أصل ، مما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطيف فى السكيات والميزان ، والفساد فى الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوأد ، وغير ذلك مما كان سائراً فى دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت فى النزول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَةُ الاسلام كملت ^(١) هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كالصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم ^(٢) المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات ^(٣) والرخص ، وما أشبه ذلك ، كله تكميل للأصول الكلية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة . ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التى وضع أصلها بمكة)

(٢) تقدم فى المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل لإجمالاً فى حفظ النفس . فالذى كان بالمدينة فى ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه ، ووضع الحدود فى شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لا ينافى هذا قوله الآتى (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذى يقتضى أنه روعى أولاً التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكالييف التى كانت مطلقة ، وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحر ج فى بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الأحكام للآمدى لئترداد بصيرة فى هذا الموضوع وتعرف الخلاف فى جواز نوع النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام . وتأمل كيف تجدد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيش^١ أولاً للقریب العهد بالإسلام واستئلاف^٢ لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت سجدة ، وكون إفتاق المال مطلقاً بحسب الخيرة^(١) في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً ؛ وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكحل نكاح المتعة^(٢) ثم تحريمه ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير^(٣) طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفياً ثم أحكم

✽ المسألة الثانية ✽

لما قرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكاية ، والقواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها^(٤) قليل لا كثير ؛ لأن^(٥) النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً

- (١) أى في نوعه ومقداره ، وإلا فالافتاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة . فيه بمعنى الإباحة . وهذا معنى قوله (في الجملة)
- (٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيع في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ما ترى
- (٣) يعنى وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق
- (٤) أى في الأحكام المنزلة بمكة ، لافى الأحكام الكلية ، حتى لا يتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعاً الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلى) . ولو قال فيه . لكان نصاً في المراد

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل . - أو نادر كما يقول بعد - ١٠ - وجه خاص ، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات . - وهى لانسخ فيها . أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى . وأما أن الكليات لانسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذنة

ويدل على ذلك ^(١) الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات .
والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة
ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن
استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات
منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ
والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة . ويقوى ^(٢) هذا في قول من جعل المنسوخ
من المتشابه ، وغير المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ
الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) فدخل
النسخ في الفروع المكية قليل ، وهي قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى
الأحكام المكية نادر ^(٣)

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها
لا يكون إلا بأمر محقق ^(٤) ؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق ، فرفعها بعد العلم
صحح المقدمتان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية ، بل في القليل منها .
وهو المطلوب ٢ ، ما أضافه بقوله (وإلى هذا فإن الاستقراء الخ) وحاصله أن من
تبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات
أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية ، يدل
على قلته في الأحكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي ٣ ، في قوله
(ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للمكي والمدني . ولذلك
أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام
(١) أي على أن النسخ لا يكون في الكلليات ، لا على أصل الدعوى . فهو استدلال
على مقدمة الدليل

(٢) لأنه حيثئذ يكون مقابلاً للحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب .
وأصله والغالب فيه

(٣) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل

(٤) يشبه كلام ابن النجاس الآتي بعد . فقلعه مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ^(١) القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع لمقطوع به بالظنون ، فافتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الأحكام فيهما .

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية

ويدل على ذلك الوجهان الآخران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب^(٢) ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ، ومحملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثاني بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييدا لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الأحكام في الأول والثاني . وقد أسقط ابن العربي من النسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبري : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا في نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجوز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه .

وجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالخمر والربا ، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالاتحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فإنه إبطال .

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلائن في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير . غير محمود في بيان كلام الله تعالى .

الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة^(١) الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعي^(٢) بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا^(٣) في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً ، إلى أن نزل : (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) . وروى أنهم كانوا^(٤) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً^(٥) كانوا عليه ، وأكثر القرآن^(٦) على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص في يدك من منسوخها

(١) يدل على أن الحظر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجنابة على النفس والأعضاء
(٢) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً
(٣) روى في التفسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منأ صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الحنسة
(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع يده إلى السماء فنزلت الآية
(٥) أي فليس نسخاً لحكم شرعي ، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تقنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية ، أو رفع براءة الذمة بدليل ، أو نسخ أمر كانوا عليه . وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي
(٦) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبيه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ .
وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جرى به آخراً ، فالأول غير معمول به ، والثاني هو المعمول به

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له في إطلاقه ، بل العمل هو المقيّد ، فكان ^(١) المطلق لم يفد مع مقيدته شيئاً ، فصار مثل النسخ والنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناولوه اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبهه النسخ والنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه ^(٢) الخاص ، وبقي السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم ^(٣) كالقيّد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) إنما قال (كان) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتى في العام بعد فيقال نظيره هنا ، أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى .
لغير المقيّد

(٢) أى أهمل منه ما دل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص
(٣) كما يأتى مثاله بعد في قوله تعالى (قل الأنفال لله والرسول) مع قوله (واعلموا أنما غنمتم) الآية

لفظ النسخ في جملة هذه المعاني ؛ لرجوعها الى شيء واحد
ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى :
(مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ) إنه ناسخ لقوله تعالى :
(مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا
نُؤْتِهِ مِنْهَا) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله : (نُؤْتِهِ مِنْهَا) مطلقاً
ومعناه مقيد بالشيئة ، وهو قوله في الأخرى : (لِمَنْ نُرِيدُ) وإلا فهو إخبار ،
والأخبار لا يدخلها ^(١) النسخ .

وقال في قوله : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ — الى قوله : وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ
مَالًا يَقُولُونَ) هو منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا
اللَّهَ كَثِيرًا) الآية ! قال مكي : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في
القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن
الاستثنى مرتبط بالاستثنى منه ، بينه حرف الاستثناء أنه ^(٢) في بعض الأعيان الذين
عمهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل ^(٣) عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير ؛ كالأخبار
بوجود الآله وبصفاته ، فدخول النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان
بما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف ، والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة
الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا قلنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك
فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو
بما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة
مآلا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأق
فيها التغير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً
فيأتى الثاني بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح
المقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه في هذا . راجع الأحكام للآمدى
(٢) أنه بدل من الضمير في بينه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن
(٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ،
ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء .

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه .
لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال في قوله تعالى : (لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا) وَتُسَلِّمُوا عَلَيْهَا .
أهلها) إنه منسوخ بقوله : (ليس عليكم جناح أن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ) .
الآية ١ وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء ، غير أن قوله : (ليس عليكم جناح) .
يثبت ^(١) أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال في قوله : (انْقِرُوا خِيفًا وَثِقَالًا) إنه منسوخ ^(٢) بقوله : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والآيتان في معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال في قوله تعالى : (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) منسوخ بقوله : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه) وإنما ذلك بيان لبهم في قوله (لله والرسل) .
وقال في قوله : (وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء) إنه منسوخ
بقوله : (وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفروا بها) الآية ١
وآية الانعام ^(٣) خبر من الأخبار ، والأخبار لا تنسخ ولا تُنسخ .

(١) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله (حتى تستأنسوا وتسلبوا على أهلها) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد ، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا تدخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعي إذن لقوله (ولكنه نبه) لأن هذا هو معنى النسخ .
(٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية) ، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كل واحد حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه ، وهذا حرج . فزلت الرحمة والرخصة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصي (من حسابهم من شيء) ولكن ذكرى (فأبج لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائفين وارشادهم . ثم إن المناقطين في المدينة كانوا يجالسون أجبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في

وقال في قوله : (وإذا خَصَرَ القِصَّةَ أُولُوا القُرْبَى واليتامى والمساكين فَارْزُقُوهم مِنْهُ) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدى وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيب : نسخه الميراث والوصية . والجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على النذب^(١) ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وإذا خَصَرَ) كما ترى^(٢) الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد النذب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجمع والمبهم

وقال هو وابن مسعود في قوله : (وإن تُبْذُوا مافي أنفسكم أو تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ ، فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ) إنه منسوخ بقوله : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة^(٣) إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فزلت الآية (وقد نزل عليكم في الكتاب) خطاباً للناقضين . بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ الى أن قال إنكم ، أيها المنافقون ، إذا مثل هؤلاء الأخبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذين يخوضون الخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع . الفخر الرازي في الآيتين . وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكري ، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية (وقد نزل عليكم في الكتاب الخ) في سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعمد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخفى أن قوله (وما على الذين يتقون) يفيد حكماً شرعياً هو رفع الجرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معنى ، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخرأ . وسيأتى مثله في الأمر غير الصريح .

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها بما تهاون فيه الناس . راجع البخارى

(٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبذوا مافي أنفسكم وما تعلبونه في .

(ولا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ثم قال : (وإن تَبَدُّوا ما في أَنْفُسِكُمْ أو تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المَجْمَل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكننا لا نشهد به عند الأحكام، أو تخفوه بالأبصار تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لأنه كتمان للشهادة ومضيق للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا الخ) من باب بيان المَجْمَل لقوله (ولا تكتموا) ، فقد كان يحتمل الأمرين ، كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الآية . فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيق ، من صوم وصلاة الخ ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأُنزل الله آية (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية (وإن تبدوا) أنها مبينة لأجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشملها قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها ، بل هي مبينة لأجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لأجمال آية (وإن تبدوا) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنباه . ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحا لكن بما شرحناه ، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسaire ابن عباس تكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لئلا ناسخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه ، لأن ابن مسعود الذي يقول . كما في البخاري ومسلم . (والله الذي لا إله إلا هو) ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزل آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم مني بكتاب الله تعالى بلغه لا بل لركبت إليه (الذي يقول

وقال في قوله : (ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) إنه منسوخ بقوله : (والتواضع من النساء) الآية ١ وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم
وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى : (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ) أنه ناسخ لقوله : (ولا تأكلوا مما لم يُذكر اسمُ الله عليه) فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية العموم الخصوص في الوجه الأول ، وفي الثاني بالعكس ^(١)

وقال عطاء في قوله تعالى : (وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ) إنه منسوخ بقوله : ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ، ولكنه إذا قال بالنسخ فأنما يقول بعلبه هو . هذا وقد روى البغوى في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول أنها منسوخة بآية (لا يكلف) راوياً حديث جرو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الآية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مينة بها على ما شرحناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها الى قوله (ولا تكتموا) بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم التخصص أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَا تَكُنَّ) إلى آخر الآيتين ، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله : (وَمَنْ يُولِّهِمْ) فكأنه على معنى : ومن يولم وكانوا مثلى عدد المؤمنين ، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير . وقال في قوله : (وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال وهب بن منبه في قوله : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) نسختها الآية التي في غافر : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) . وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ؛ إذ هو خبر محض ^(١) ، والأخبار لا نسخ فيها ، وقال ابن النحاس . هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لأنه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة ^(٢) تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما بمعنى واحد وإحداها تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم خطأ العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسد عن قتادة في قوله (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) قال : له مؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) الآية ١ منسوخ بقوله : (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) وإنما هو بيان ^(٣) لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أدت زكاته لا يسمى كنزاً ،

(١) أى ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسماً مبتدأ خبره الآية التي ألح أم قرأها فعلاً ؟ الأول أقرب إلى غرضه ، وأيسر في تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته ، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

وبقي ما لم يترك داخلًا تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء .
وقال قتادة في قوله : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) إنه منسوخ بقوله : (فاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) وقاله الربيع ابن أنس والسدي وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدينتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه ، وأن التكليف بما لا استطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : (فاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التباين

وقال قتادة أيضا في قوله : (والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) إنه نسخ^(١) من ذلك التي لم يدخل بها ، بقوله : (فَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا) والتي يَأْسَتْ من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ - إلى قوله : أَنْ يَضُنَّ حَمْلَهُنَّ) وقال عبد الملك بن حبيب في قوله : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) وقوله : (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) إن ذلك منسوخ بقوله : (وما تشاؤون إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لا يصح نسخه ، فالمراد^(٢) أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال في قوله : (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا) وقوله : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا) إنه منسوخ بقوله : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُوْثِقُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) الآية ١ وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والتصود أن عموم^(٣) الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

- (١) يريد وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص
- (٢) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه
- (٣) أى في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح في بعض الأعراب ، فلا يترحم فيها نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) الآية ١ وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) منسوخ بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) الآية ١ وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ) إنه منسوخ (١) بقوله : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ) وكذلك قوله تعالى : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكي : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحاول (٢) الثاني محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلتيه ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص (٣) وبيان . وفي قوله : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) الآية ١ إنه منسوخ بقوله : (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

- (١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة
- (٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حسب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده
- (٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام في ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ) مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثُمَّ تَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) ؟ وهو الذى يفيد حديث مسلم : لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فاتهرها ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثُمَّ تَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الآيتين ، وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه سراح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما^(١) في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع^(٢) فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال الله تعالى : (سَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) ، وقال تعالى : (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال تعالى : (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثئذ واضح ، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الأصوليون) واستدل به بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدما فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

ففيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما .
وقال تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) وقال في قصة موسى عليه السلام : (لَأَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) وقال : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) وقال : (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ)
الآيات في منع الإتيان ، وقال : (وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) إلى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات ؛ فقد قال تعالى ^(١) (أُنْزِلَتْ لَكُمْ مِنَ الرِّجَالِ وَتَقَطُّونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَارِكُمْ الْمُنْكَرَ) وقوله : (فِيهِدَاهُمْ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالحق ، وأحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) فإنه يصدق ^(٢) على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد انفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

(١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ، لا من ضد الضروريات ، لا سيما قطع السبيل
(٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة^(١) من الأمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه ، والنهي يتضمن طلباً ترك النهي عنه وإرادة لعلم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك النهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة^(٢) ، بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل الى كونه - أو تقول^(٣) : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريد به وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أنى لم يطلب بالاتفاق ، وهو ممتنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً ، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو على وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي على وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الفزالي والامام واحتج أبو على بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد ، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعاً

(٢) أى من الأمور والنهي ، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاؤون إلا أن يشاء الله .

(٣) التفتيش في العبارة مبنى على أن الأعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالأمر أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلّقها بعدم الوجود .

« والثاني » الإرادة الأمرية المتعلقة ^(١) بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرهضه ، ويجب أن يفعله المأمور ويرهضه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهى يجب ترك المنهى عنه ويرهضه فأنه عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتملقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصوره له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروة عن إرادة إيقاع المأمور به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقع على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يمن أهل العصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد ، ولا ينهى إلا عما لا يريد

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : (فَن يُرِِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ بَشَرَهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيًّا حَرَجًا) الآية ١ وفي حكاية نوح عليه السلام : (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْنَعِي

كما قالوه في المكلف به في النهى الكف أو نفي الفعل . فن قال نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة ، يعنى ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى

(١) ظاهره أن الإرادة تنصر على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذى أجاب به الفخر عن استشكل آية (ولا يريد بكم العسر) كما سأتى ، مع أن جوابه مبنى على المعنى الأول في الإرادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتملقت إرادته بالمعنى الثاني الخ) ولا ينافية قوله بعد (وخاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حملها على ما قرره هنا

إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ (وقال تعالى : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم — الى قوله : ولكن الله يفعل ما يريد) وهو كثير جداً . وقال في الثانية : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (ما يريدُ الله ليَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية ١ (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُيَسِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ — الى قوله : يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) (إنما يريدُ الله ليُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأنجل عدم التنبيه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهى مطلقاً^(٢) ، وربما نقاهوا بعضهم عما لم يؤثر به مطلقاً وأثبتها^(٣) في الأمر مطلقاً . ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع^(٤) ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدريية هي إرادة التكوين . فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد^(٥) وإضافته الى الشارع فالى معنى الإرادة التشريعية

(١) في القصر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريد الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرد الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد في الألوسي ولا في البغوي أيضاً تفسير الارادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يرد شيئاً ، وقال في اللسان أراد الشيء شاهه ، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والارادة . غافلاً عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أى التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة . ومثله يقال في قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهي أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا « إرادة التكوين » ويعنون بالمعنى الثاني ^(١) الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب . ولا مشاحة في الاصطلاح . والله المستعان

✽ المسألة الثانية ✽

الأمر بالمطلقات ^(٢) يستلزم قصد الشارع الى إيقاعها ، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك ^(٣) ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم ^(٤) مطلوباً والقصد ^(٥) لا يقع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لا يقع المطلوب لا يمكن ^(٦) أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لا يقع المنهى عنه ، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح ^(٧)

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقيد بالمطلقات ، هل سييه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق ؟ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف في معنى النهي

(٤) أى لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطلب . ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حيث لا يكون محالاً ، فيتحقق حيث معنى الامكان

(٧) لازم لقوله (لا يمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشيء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهي الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضاً

إقلاع الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إقلاع فعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً ^(١) أو مسكوتاً عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إقلاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام السامى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه
فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى إقلاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فان جوازه يستلزم صحة القصد الى إقلاعه ، والقصد الى إقلاع ما لا يمكن ^(٢) إقلاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد ^(٣) الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجوز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإقلاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإقلاع ، فإنه لا يلزم منه محذور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإقلاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتاً عنه) أى إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إقلاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلاً فلا . وسيأتى فى قوله (لأن حقيقته لإزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إقلاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الإقلاع) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الاتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثاني أن مثل ^(١) هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد تواعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك ^(٢) لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهي حرفاً بحرف ^(٣) وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم في أمر التعجيز ؛ نحو (فليمتدد بسبب إلى السماء) وفي أمر التهديد نحو : (اعملوا ما شئتم) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه ، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله ، إذ القصد إلى الأمر ^(٤) بالشئ لا يستلزم إرادة الشئ ، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل ، وهو رأي المعتزلة ^(٥) وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت ^(٦) المأمورات كلها . وأيضاً

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدى لإهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا يفك عنه ، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أى في الاشكالين جميعاً

(٤) أى الذى يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة ؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره .

(٥) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أى أو لم يقع ما يريد منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا يخفى شناعته وإن ألزمه المعتزلة

لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إزام فعل ما لا يقدر على فعله ، وإزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم^(١) ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب للتحصيل^(٢) لا طلب للحصول ، وبينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فان السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل^(٣) ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمر به ، و فرق بين طلب التحصيل و طلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة^(٤) بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم^(٥) اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى حيث كان تكليف ما لا يطاق هو إزام المكلف به ، وإزام الفعل هو قصد أن يفعل ، حيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوى العبث لأنه يزيله ويدفعه

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحتقيقته كما في أمر التعجيز والاباحة ثم وجدت الاعتراض مقررأ في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه ضرره وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره في الاحكام للامدى

(٤) ولذلك أخرجه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق ، وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجردة في دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضاً القصد

فيتصور^(١) وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى إيقاع الأمور به بوجه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق^(٢) لا يستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذي يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجوز فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً الى معنى آخر كالأباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لا يتوقف وجه المجاز على هذا . راجع ما في الأسنى في هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه

(٢) أي غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام (قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشئ من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بضمن المثل . إذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان بصفتيهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما يخص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك ، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن أحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال : وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق ، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق . فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي) اهـ أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأولى

الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد . والأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه ١٢٧

(أحدها) أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لا تنفي أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة للفلاية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة

(والثاني) أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض^(١) الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير^(٢) معين ، فان كان معيناً^(٣) لزم تكليف مالا يطلق وقوعاً ، فانه لم يمين في النص ، ولزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .^(٤) ، وإن كان غير معين فتكليف مالا يطلق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصل به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

(١) سيأتى له في الجواب أن المعتز عند العرب في المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بتمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تنهاى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حيثئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله

(٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متملّكاً بالمقيد من حيث هو مقيد ^(١) ، فلا يكون مقصوداً له ، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق ، ولو كان له قصد في إيقاع المقيد ، لم يكن قصده إيقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن
فان قيل هذا معارض بأمرين :

(أحدهما) ^(٢) أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لاستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً ، لان المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج ، وإذ ذاك يصير مقيداً ، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً ، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج ، فلا ^(٣) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطلق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد ، وحينئذ يمكن الامثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والثاني) أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لتلك المطلق ، فالأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها مئمةً وأنفسها عند أهلها ^(٤) » وأمر بالمغالة في أمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

- (١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد
(٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الإمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما قلناه لك . وقد ترك اللزم الأول في كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطلق
(٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا)
(٤) أخرجه في التيسير عن مالك

الأمر بالطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد . والأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه ١٢٩

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات ، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني ، بل معناه التكليف بفرد^(١) من الأفراد الموجودة في الخارج ، وألتي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ^(٢) الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما^(٣) في الخارج ، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالطلق ، أو من دليل خارجي . والأول ممنوع ، لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً ، فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية ، لما ورد عليه من إشكالات ، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها . ويقول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الأمدى أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف . ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها

(٢) أي معناه ، والألفظ الرقبة لا صدق له ، وإذا كان الصادق هو معناه . وصدقه حمله عليه حمل الكل على جزئه قطعاً ، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقا في المسألة الرابعة .

(٣) لعل الأصل . (بما في الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثاني مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتمة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي تنقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فإذا قصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد إلى المطلق

من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا اعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثم فضل زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بكفر بعق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن^(١) له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع للخير فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهي :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراد المطلق الخير فيها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعي ضربان :

- ١ « أحدهما » ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، (٢) بحيث لعله (لأن له) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق ، ومن نفس دليل الواجب في الخير
- (٢) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معينا عليه) كما يدل عليه قوله (بائناً على مقتضى الذنب) الذي هو المطلوب

قد يوضع الطلب الجازم في صورة التنب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣١

يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ،
والبعد ^(١) عن استعمال القاذورات من أكلها والتضخم بها أو كانت العادة الجارية
من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير
منازع طبيعي ؛ كستر العورة ، والحفظ ^(٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك .
وإنما قيد بعدم المنازع تحمزا من الزنى ونحوه ^(٣) ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب
« والثاني » ما لم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام
والحج ، وسائر المعاملات ^(٤) للرأى فيها العدل الشرعى ، والجنايات ^(٥) والأنكحة ،
الخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

(١) جعله فيها يأتي بما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر
في الأكل والتضخم كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه
لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل
من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع في
الحيوان كله . وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض ،
وتقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ : فإن محاسن الشيم وإن
كانت تقتضى عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك
منازعا من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له ، فشدد
فيها النهي

(٤) فإن قواعد المعاملات التي سنّها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال
فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع موازين في المعاملات .
علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة
الخصومات والمنازعات بينهم ، لأنهم يجدون في هذه القواعد حكما يحتمون
إليه في جميع مراقبهم ومعاضاتهم

(٥) هذا مما احتز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والمعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكيد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان فى نفس الأمر متأكدًا . ألا ترى أنه لم يوضع فى هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزء^(١) الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب إليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهى فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء فى قاتل نفسه أنه « يُعذَّب فى جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء فى مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسيًا فلا إعادة عليه الا استحسانًا ، ومن صلى بها عمدًا أعاد أبدًا من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتمادًا على الوازع الطبيعى والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمدًا رجع الى الأصل^(٢) من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبدًا . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم فى طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقى من الحر والبرد ، والنكاح الذى به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء فى معرض الإباحة أو التنبه ، حتى إذا كان المكلف فى مظنة مخالفة الطبع أمر^(٣) ، وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الضرب الثانى فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد فى المؤكدات ، والتخفيف فى المخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعى باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجيلة يمانه وينازعه ؛ كالمعادات ، لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك^(٤) فى الطلب الأمري ، كذلك يكون فى النهى ؛ فإن

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع فى الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادًا على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهى عن الضد (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) كما هو أحد التفسيرات فى الآية وقوله (أبيع له المحرم) كآكل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضريين . وقوله (كتحريم الخبائث الخ) ذكر فيه أمثلة

قد يوضع الطلب الجازم في صورة التنب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣٣

المنهيات على الضر بين فالأول كتحریم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهاها. ويالحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالمك والكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر. فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات، فلا تدعو اليه شهوة، ولا يميل اليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكّد مجد^(١) معلوم في الطالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطوبات التي لا^(٢) يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهر بالمعاصي، المعاند فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه خطاً عاجلاً، ولا يبق لها

لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر

(١) أى بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً من كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لها حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لها عقوبة دينية خاصة، فالمثال ظاهر الاثر في الزنا لافيها. وما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهاقون على أكل لحم الخنزير لالشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديداً الامثال له في اطراح الأوامر الاسلامية، وأنهم صاروا الى القرنية في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله القرنية إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الاسلامي

(٢) إنما يتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولا حقه

في مجال العقلاء بل البهائم مرتبة . ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة : « الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه بخلاف العاصي بسبب شهوة عنت ، وطبع غلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ، ومغفلاً عنه باب العلم بما ك المعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ! أما الذي ليس له داع إليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم المأد المجاهر ، فصار هاتكاً لحزمة النهي والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطمع جعل فيه في الغالب ^(١) حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل ، فوق التنبيه عليه لأجلها ، ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من الضروريات ، كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المخدرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات ، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس ^(٢)

(١) ومن غير الغالب الغضب ، فهو ما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحريم وسهولة تخلص المغضوب بالتراجع للحاكم والغاصب غالباً يدعى الحق في المغضوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالتراجع وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخرى ؛ كحديث (من غصب قيد شبر طوفة من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم
(٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري ؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخلى تحريمه في قسم الضروريات

(المسألة السادسة) الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والندب والاجتهاد ١٣٥

من هذا ؛ فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب ^(١) المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلاق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد في الإنفاق والامساك ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والاقطاع الى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن الغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وإبقاء الآخرة ، والإجابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية ^(٢) ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرغبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصلوة ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمساعدة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهى غير التزكية الاتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

وإصلاح ذات البين والإخبات^(١) والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله في المأمورات^(٢)

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والاعتار ، والإثم^(٣) والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء^(٤) شيعا ، والبني واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، وقص المسكيل والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والطفيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، وقص العهد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير^(٥) ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحا . وطاعة من

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الحاصل حسبا وردتها الأوامر . وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة . وكذا يقال في المنهيات

(٣) الذنب مطلقا

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة ، لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم في تحقيقه التفرق شيعا

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الاسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكرارا محضا ؟ نعم لإنهما وردا في القرآن (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متوالين ، ومثله يقال في (المنكر) و (الإثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر في (الظن) الاتقي مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبا أشير إليه في قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) غير نفس الظن السيئ وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بني عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والتدب بالأجهاذ ١٣٧

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، وهو القلب ، والدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاعتزاز بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكاف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال^(١) ، وتركية النفس ، والتمية ، والشح ، والملمع^(٢) ، والدجر^(٣) ، والمن ، والبخل ، والمهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولبس الحق بالباطل ، وكنم العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى التهلكة ، وإتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتباع التشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وحب الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاقة الله والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالنسكر ، والنهي عن المعروف ، ونسيان الله ، والغفاق ، وعبادة الله على حرف ، والظن ، والتجسس ، والفيبة ، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بمحدود إلا أن يجيئها في القرآن على ضربين

الهوى يكون في الرأي والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد في الحديث (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل ، يقول : قد دونت . ربي فلم يستجب لي ، وفي رواية يستعجل) وفي الحديث (الأناة من الله والعجلة من الشيطان)

(٢) الملمع الخش الجزع . وقد ورد (شرما في المرء شح هالع ، وجبن خالع)

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهي عنها ، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله

(أحدهما) أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء ^(١) ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع ، لا على وزن واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف ، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالمهد ، وإيفاق غفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى إلى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان ^(٢) على كل شيء »

(١) أي من المناطات والأمر التي تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم يبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا ، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر التي ذكر في ثلاثين وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهي التي ذكر في إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفرادها ، لأن هذه درجة واحدة هي الكفر . لانا نقول : بل هي متفاوتة أيضاً . ألا ترى في الإشراك حديث (أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له في تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الأمر على ما قرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ » الحديث . الخ ^(١) ! فقول ^(٢) الله تعالى : (إِنْ أَلَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تنعيم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : (إِنْ أَلَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) لأنه أمر بإيجاب أوامر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

(والقرب الثاني) أن تأتي في أقصى مراتبها ^(٣) ؛ ولذلك تجدد الوعيد مقروناً

(١) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته)
وتقدم تخريجه (ج ٢ - ص ٢٠٣)

(٢) أى فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية

(٣) أى تارة تأتي الأمر والنواهي مطلقة دون أن تقترب بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة تأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتخييم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح ، كما في قوله تعالى (فاتبعوني يحببكم الله) الا يتبين وقوله (ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون) مع قوله (إن تقرضوا الله قرضاً حسناً) الآية وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الا يتبين وكما في حديث (ما من صاحب لبيل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث وفي طلب الرفق بمخلوقات الله (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله ، ومن قطعها قطعها الله) وهكذا مالا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى (لا تياسوا من روح الله) الآية

بها في الغالب ، وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والنهي عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقرها ، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر ^(١) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلل دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف الحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر ، فهي المخالفة مطلقا ، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث (لا تكذبوا على فانه من كذب على متعمدا يلبس النار) وكأ حديث الرياء وما فيها من التشديد والتحويل في أمره

(١) لا يقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة ، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهي عن صدها بالوعد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين ، وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لأننا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه يفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضى النهي عن صده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتنال الأمر التي فيها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لافي خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتي إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه الحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو)

آية الرضاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له ، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سوء ، فإذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم ؟ » هنا ما نقل . وهو معنى ^(١) ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خير منهم ، فيقطع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سوء ، فيقول قائل : من أين أدرك درجتهم ؟ فيجهد ^(٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جاثلاً بين هاتين الأخيشتين المنصوصتين ، في محل مسكوت عنه لفظاً ، منبه عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسب اقتضاه المساق ، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى ^(٣) الحمود أو المنموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل ^(١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه الى الرجاء ، بل ذكر تقصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحاليتين ، وليس دأراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثاني

اللفظ على التأييل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو . مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فوزن نفسه في ميزان العدل ، عالما أن أقضى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردّها إليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابه ؛ فإن وجد نفسه متصفًا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجلّة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فإن العدل كما يطلب في الجلّة يطلب في التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدن بالميامين في لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جارٍ في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدن بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك .

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمر المطلقة ليست على وزن واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات . لكنها ، وكأنت إلى أنظار المكلفين ، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور .

كان الناس من الساف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحا ، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها ، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى : (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَعْفُؤْ أَلَسِنَتُكُمُ الْكَذِبُ هَذَا حَلَالٌ) وهذا حرام لِيَتَفَتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)
 الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأينما لم يظلم ؟ فنزلت : (إِنْ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ
 عَظِيمٌ) . وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال ^(١) رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع » ^(٢) الى قول لقمان : (إِنْ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ
 عَظِيمٌ) . « وفي الصحيح ^(٣) : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا
 وعد أخلف ، وإذا أئتمن خان » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرنا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام
 فقال : « ما لكم ولهن ؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين . فما قولي : إذا حدث كذب
 فذلك فيما أنزل الله على » (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ)
 الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَاء . وأما قولي :
 إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل على » (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ
 لَنْصَدِّقَنَ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من
 ذلك بُرَاء . وأما قولي : إذا أئتمن خان فذلك فيما أنزل الله على » (إِنَّا عَرَضْنَا
 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ) الآية ! فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه :
 فالؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ، ويصوم ويعطي في السر والعلانية ؛

(١) رواه الشيخان والترمذي

(٢) فتكون الآية من قيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا
 يقال كيف يتأني لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفي قصة الصحابة
 في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من التواهي غير الصريحة
 لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي وقد
 فهم الصحابة انها شاملة لل مراتب الاخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي

والمناقق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَّاء »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان ^(١) : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله :
نظران : (أحدهما) من حيث مجردة لا يعتبر ^(٢) فيه علة مصلحة . وهذا ^(٣) نظر
من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند
صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة)
مع قوله : « اكفُّوا من العمل ما لكم به طاقة » ^(٤) وقوله : فاسعوا الى ذكر
الله مع قوله : (وذروا البيع) ؛ وقوله : « ولا تصوموا يوم النحر » ^(٥) مثلاً مع
قوله : « لا تواصلوا » ^(٦) وما أشبه ذلك مما يفهم ^(٧) فيه التفرقة بين الأمرين
وهذا نحو ما في الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كعب
وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أباي » فالتفت اليه ولم يُجِبْهُ ، وصلى

(١) أى باعتبار الصيغة

(٢) أى حق يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكفوا من العمل ما

تطبقون)

(٥) روى المناوى في كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لاتصوموا يوم الفطر

ويوم النحر) عن أبي نعيم في الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر)

عن الشيخين

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة

هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التى مثل بها هنا

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٥

نخفف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يَا أَبَتِي مَا مَنَعَكَ أَنْ تُخَيِّبَنِي إِذْ دَعَوْتُكَ ؟ » فقال : يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ أُصَلِّي . فقال : « أَفَلَمْ تُجِدْ فِيهَا أَوْحَى إِلَيَّ (.) اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) ؟ » قال : بلى يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَلَا أَعُودُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن العلى ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة ^(١) الى النظر لمجرد الأمر . وإن كان ثم معارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا ! اجلس بباب المسجد ، فراءه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تَعَالَى يَا عَبْدُ اللَّهِ ! » . وسمع عبدُ الله ابن رواحة رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا ! اجلس بالطريق ، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « مَا شَأْنُكَ » . فقال : سمعتك تقول اجلسوا . فقال له : « زَادَكَ اللَّهُ طَاعَةً » . وفي البخاري ^(٢) قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لَا يُصَلِّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ » فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم : لانصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلي ، ولم يُرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف ^(٣) واحدة من الطائفتين (١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية (وقوموا لله قانتين) التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالنبي صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص ، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو في الصلاة — بمقتضى هذه الآية ، على أى وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ونلفظ البخاري لا يصلي

(٣) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطئ مأجور ، فضلاً عن كونه ^{٤٠٤} يعنف فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية عليها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم ، فلا يكونون قد استنصوا لمجرد الأمر

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لجرد قوله تعالى : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به علماً ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فن وجوه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولاً . فإن لم نعتبرها فذلك أخرى في الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل ^(١) لنا من معقولاتها أمر يتحصل ^(٢) عندنا دون ^(٣) اعتبار الأوامر والنواهي ؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو قصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل . هذا كله لم تنف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه .

(١) أي لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعمده ونجرى تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن ، ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الأجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي . وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ)

(٢) أي حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي

(٣) أي بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونها

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مزاعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٧

أما التعبدات ^(١) فهي أخرى بذلك . فلم يبق لنا إذاً وَزَرَ دون الوقوف مع مجرد الأمر والنواهي . وكثيراً ^(٢) ما يظهر لنا يبادىء الرأي للأمر أو النهى معنى مصلحي ، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك ، يدينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً ^(٣) فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهى لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإيهاله سبيل ، فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهى لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى ^(٤) المفهوم للأمر والنهى إن كرر عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهى دون ، فآل الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهى . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما في قول ^(٥) القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التي منها على مجرد التلق ، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم
(٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل)
أى قد نعلمها إجمالاً ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم يبادىء النظر أننا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم تحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجها ثالثاً مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع
(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهى إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إيهالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للإخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثيله بالشافى الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فن باب أولى أن العمل لإنهاؤهما بمقتضاهما فالأمر أنهما المرجح ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي ، حتى على اعتبار المصالح
(٥) قال الفقهاء : لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء مملئ بماء فيه ، خلافاً للظاهرية وقروفا منهم عند حرفة الدليل في حديث (لا يبولن أحدكم في

بال في إنباء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأننا نقول : هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ : كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سد الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين الخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني . وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ، فاتباع أنش الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثاني من النظرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء ^(١) ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان الماء الدائم الذي لا يجرى ثم يتوضأ منه ، أو يقتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث (حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه ، فحرموا الأول دون الثاني . قاله النووي : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي في خصوص هذه الأمور أو المنهيات ، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المختلفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك يمكن باستقراء موارد هذه الأوامر والقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عيناً ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له . أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معينا بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معينا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٩

المصالح في الأمور ، والمفاسد في المنهيات ؛ فإن المفهوم من قوله : (أقيموا الصلاة) المحافظة عليها والإدامة ^(١) لها ، ومن قوله « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » ^(٢) الرفق بالمكاف خوف العنت أو الاقطاع ، لأن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛ أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : (فاسعوا إلى ذكر الله) مقصوده الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعي إليها فقط ، وقوله : (ودروا البيع) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهي عن ملاسة الشاغل عن السعي ، لأن المقصود النهي عن البيع مطلقاً ^(٣) في ذلك الوقت ، على حد النهي عن بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك إذا قال : « لا تصوموا يوم النحر » المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً ، ومن قوله : « لا تؤاصلوا » أو قوله : « لا تصوموا الدهر » الرفق بالمكاف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم

الأمر واستعماله في معنى مجازي . وإن لم تتحقق بالاستقراء والقرآن مقصوده كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي ، وكأن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصاحبة وتحديداتها فإن فيه دفع الشق الثاني السالف وهو قوله (وكثيراً ما يظهر يادى . الرأي الخ) فكأنه يقول له : ومالنا يادى . الرأي وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتسبع القرائن . فإذا كان كذلك فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته ،

على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً (١) وهذا فهم يتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة ، ومن القرائن المحتمة بهذه الأوامر وهي فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة ، مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ١٤٤)

(٣) أي بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا له وشاغلاً عنها ، فليس النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبى مكمل لطاب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه ، فكان التصريح بهذا النهي كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصل عليه الصلاة والسلام ، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي ، تحقفا بأن مغزى النهي الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة^(١) ، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (فَأَذَا فُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملازمة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء^(٢) الصلاة ، وزوال^(٣) حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لَكُنَّا قد خالفنا^(٤) الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في السخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك^(٥) أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً ، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب (٢) و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيها ، والمقصود هو الموصوف (٤) أي قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها ، كما سيقول (فيوشك الخ)

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي ؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد تنحرف عن الغرض الذي يرمى إليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥١

وسرد الصيام قد جاء النهي عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي : « أحدها » أنه نهاهم فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيهم بالخالفه مسافهة ، وقابلوه بالعصيان صراحاً ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيهم ، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً^(١) ، وحاشى الله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيهم عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللاؤاء في مرضاة ربهم

وأيضاً فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لأعلى مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهي عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنته ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر^(٢) ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تزهى^(٣) ،

(١) لأنه أقرهم على الوصال على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقي على حاله

(٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصاة) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثله أيضاً الملاسة ، والمنابذة ، والمزابنة . وكذا في حديث (لا تشترُوا السمك في الماء فإنه غرر) رواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

وبيع جبل الحبلبة ^(١) ، والحصاة ^(٢) وغيرها ، وإذا أخذنا بمقتضى مجرّد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها ، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقاي كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى . ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح ^(٣) فيه القول بالمنع أصلا ؛ لأن الفرز المنهى عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددا ^(٤) بين السلامة والعطب . فهو مما خص بالمعنى ^(٥) المصلحي ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد .

(١) أى بيع تاج التاج ، أو أن يجعلوه أجلا يتبايعون إليه
(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لامن إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال :
بيع الخيار ، بيع النسيئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى
يجعلها كالتمار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الفرر أمران . الأول ما يدخل في المبيع تبعا بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى ما يتساح فيه لإماحقارته أو للشقة في تميزه وتمييزه . وما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع ، والحمل في بطن الدابة ، والقطن المحشو في الجبة ، إذا كانت تبعا

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء ؟
فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتساح فيه عادة
للشقة في معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعا دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج
ومشقة ، فاقضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور
ذات الأسس المغيبة في الأرض ، والمقاي كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما
لا يعرف طعمه ومواقته إلا بكسره ؟ يبعد جدا أن يقتضى عهده صلى الله عليه وسلم
ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى تضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من
الفرر بالمعنى المصلحي أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال : كيف أنها تعد
مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — فعود
للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ في عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى في السوق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٣

وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو نهي ، وما هو نهي أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر الى الصالح ، وفي أي مرتبة^(١) تقع ؛ وبالاستقراء^(٢) المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهي كذلك أيضاً ، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى^(٣) المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان السكب ، وفلانة بميدة مهوى القرط^(٤) ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق^(٥) بين البول في الماء البائس وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصماني .
جهاراً ؛ فني زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

- (١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟
- (٢) أي في موارد الأمر وما يخفف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق
- (٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن . هو المعنى الأصلي ، كما مثله بعد
- (٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القرينة ، كما في قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل^١ أبوها وإما عبد شمس وهاشم^٢
(٥) أي فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول ؛ بل المعقول بما سبق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين ؛ لأن كلا منهما قد يكون سبباً في تنجيس المأوى إفساده

في القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ، فقال مجيباً
الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فقتلوا واقطع
وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا
وإن كان تفالياً في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتقال
بعيد عن مقصود الشارع ؛ كما أن إعمالها اسراف أيضاً ، كما تقدم في آخر كتاب
المقاصد . وسيدكر بعد أن شاء الله تعالى

فصل

فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو
جار على السنن القويم ، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره ، ولذلك أخذ السلف
الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت
مشقات التعب ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر
والنهي (لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) (وَلِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) ، لكن
لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه ، ضعيفاً في عزمه ، ضعيفاً في صبره ، عذره ربه الذي
عليه كذلك وخلق عليه ، فجعل (١) له من جهة ضعفه رقفاً يستند إليه في الدخول في
الأعمال ، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض
الزعازع المشوشة . والخواطر المشغية ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في
رفع الحرج عند صدماته ، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل
المداومة ، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب
الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صار الثقل عليه خفيفا ، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة
بقوله : (وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا) (وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) فكان
(١) وقال (اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة) ونحوه من موجبات الرفق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٥

المشقة وضدها إضافيان للاحقيقان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد قبيح نفسه ، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمثل على الجلبة ، وفي الرفق راجعاً الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى المزيمة التي اقتضاها قوله : (وتبئله) وتبئله

فصل

وأما الأمر والنواهي غير الصريحة فضرور .

(أحدها) ما جاء بحجى الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (والوالدات يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ^(١)) (فكفارته إطعام عشرة مساكين) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

(والثاني) ما جاء بحجى مدحه أو مدح فاعله في الأمر ، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأمر وترتيب العقاب في النواهي ، أو الإخبار بحجة الله في الأمر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) وقوله : (بل أنتم قوم مُسْرِفُونَ) وقوله : (ومن يطع الله ورسوله ندخله جنات) (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله ناراً) وقوله : (والله يحب المحسنين) وقوله : (انه لا يحب المسرفين) (ولا يرضى لعباده الكفر) (وإن تشكروا يرضه لكم) وما أشبه ذلك ، فإن هذه الأشياء دالة

(١) فالمراد النهى عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف محبته ، وهو محال

على طلب الفعل في الحمود ، وطلب الترك في المذموم ، من غير إشكال . (والثالث) ما يتوقف عليه المطلوب : كلفروض في مسألة « ما لا »^(١) يتم الواجب إلا به » وفي مسألة « الأمر بالشئ » هل هو نهى^(٢) عن ضده » و « كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكعبى ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال ، لا مقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها .. وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثانى لأعلى القصد الأول ، بل هي أضعف^(٣) في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية ؛ كقوله : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمى في الاعتبار أصلاً . وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي (١) كفصل جزء من الرأس لاستيقاظ غسل الوجه ، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لاجباب غسل الوجه ، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثم بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالآخر فقط ؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلى أو العادى فالمختار أنه لا يجب تعاماً ، وليس هنا إلا وجوب واحد لفصل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة ، وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف في غير الأسباب . أما الأسباب فقد نقل الإجماع على وجوبها ، بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل ؛ لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب بما تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعى ، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء .

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٧

الفرق بينهما فقه كثير^(١) ؛ ولا بد من ذكر مسألة^(٢) تقررها في فصل يبين ذلك ، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله

فصل

« الغصب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب . « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهى عن ذلك ، آثم^(٣) فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد إلا الرقبة ، فكان النهى أولاً عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدى على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه^(٤) الآخر بالحكم التبعي ، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك الأحكام تفاريع كثيرة مما يبنى على كل منهما
(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهى الأصلي والتبعي ، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأمر والنواهي الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغصب والتعدى التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة ، وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينهما وبين مالكما فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له ، وهناك يحىء الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يترتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الأمر بالشيء وما معها ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الخ) مسألة الغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف مما لا يتم الواجب إلا به ، وما معه ، كما هو ظاهر

فاذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع ^(١) القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فاذا كان تابعا صار النهى عن الانتفاع تابعا للنهى عن الاستيلاء على الرقبة ، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض ^(٢) العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة ^(٣) في القصد الأول ، والأظهر أن لاضمان عليه ، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج ^(٤) بالضمان » ^(٥) وسبب ذلك ما ذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهى عن الغصب ، وإنما هو شبهه بالبيع وقت النداء ؛ فاذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح ^(٦) مع النهى الضمى وهذا البحث جارٍ في مسألة « ما لا يتم الواجب الا به ل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصودا

(١) أى من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المغموص للمالك إذا كان أرضا أو عقارا استعمالا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلا ، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحراث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الاتفاق عليه ، لأن الخراج بالضمان . وأما ما عطل ولم يستل كن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفعة فعليه الكراء

(٣) أى فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصدا أصليا

(٤) أى وقد دخل المغموص في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذى : حسن صحيح غريب قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت : رواه أصحاب السنن وضعفه البخارى وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اه

(٦) أى البيع إذا فرض أنه لم يته عنه صراحة . بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر في قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبهه وهو النهى التبعي عن الاستيلاء على منافع المغموص كذلك ، أى لا يرتب عليه حكم النهى ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهى عنها حيثئذ ليس أصليا بل تبعي . وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في (وذروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

في نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشئ هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعلّياً فضمانه ضمان^(١) التعتدى لاختيان النصب ؛ فإن الرقبة تابعة ، فإذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فلذلك يضمن بأرفع^(٢) القيم مطلقاً ، ويضمن ما قل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعتدى فعند التلف^(٣) خاصة ، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف ، بخلاف النصب في هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق : « إذا حبس المفصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

(١) فرقوا بين ضمان النصب وضمان التعتدى بأمور : منها أن التلف بساوى يضمنه في النصب لا التعتدى ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر ، وفي التعتدى يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم . والسرقة كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المفصوب إن شاء ، واليسير من التعتدى يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس التعتدى عليه . ومنها أنه إذا تعيب المفصوب بغير تعدى الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شئ له في نظيره العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعتدى زيادة المكثري والمستعير على المسافة المشتركة أو المدة المشتركة أو الحمل المشترك بغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافعتها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل في منافعتها ، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة ، وسواء أكان للتعتدى دخل في علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلنها قليلة كانت أو كثيرة (٣) أى التلف بتعديده هو ، لأن التلف بتعديده لا فرق فيه بين النصب والتعتدى

ربه أن يُصَمِّتَهُ^(١) وإن كان مستعيراً^(٢) أومتكاريًا ضمن قيمته « وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فإذا بنينا على غيره فالأخذ آخر . والأصل المبني عليه^(٣) ثابت فالقاتل^(٤) باستواء البابين ينبغي قوله على مأخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : « هل الدوام كالأبدا » فان قلنا ليس الدوام كالأبدا فنلك جار على المشهور في الغصب ، فالضمان يوم الغصب ، والمنافع تابعة ؛ وإن قلنا إنه كالأبدا فالغاصب في كل حين كالمتبديء للغصب ، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً ، فيجب أن يضمن الغصب بأرفع^(٥) القيم كما قال ابن وهب وأنشبه وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه في كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كغصبه حينئذ

« ومنها » القاعدة المقررة وهي « أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى ، وإنما لا يعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا ؟ فان قلنا هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

(١) أي لا أعلى القيم ولا المنافع

(٢) أي وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة

(٣) أي هنا وهو أن الأمر والنهي التبعين غير منحتمين ، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مأخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل . أي فع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف بخالف المشهور أبناء على تلك المأخذ التي سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرد لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قويا متأكدا ينبغي عليه ما ينبغي على المقصد الأصلي ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتمًا لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً ، ولم يكن للخلاف وجه .

(٤) كالشافعية

(٥) أي فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعا ١٦١

خبرها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدى لاضمان المنافع ، وإن قلنا ليس بمنصرف فهو بمقتضى التفرقة

(ومنها) أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فإن قلنا أنه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج باليمان » فكانت كل غلة ، وثمر يعلو أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى اليان ، كالاستحقاق والبيع القاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضا . وأما (١) ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه ، لأن نقص الشيء المصوب لإتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جهة المنافع . هذا أيضا مما يصح أن يبنى عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل الغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعد كالتعدي فيه ؛ لأن الصورة فيهما معا واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب ، استرواحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد ، وإلغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن القصد أثر وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق (١) تكيل لقوله (وإن قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالقول إذا حدث نقص بساوى ألا يضمن في الغصب أيضا فاجاب بأنه ضمن لتعديده بالغصب ، لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن أبعاضها . وقوله (كما يضمن التعدي على المنافع) علت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديده لا بساوى ، وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ما قاله مالك لجملت على السارق مثل ما جعل على المتكاري .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منقطع ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فاذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما^(١) خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في النار المفصولة إذا عرضت على هذا الأصل تبين^(٢) منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصنغ وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة مسألة أخرى ترجع^(٣) إلى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيلة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تنضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان
- (٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي يبنى عليها الخلاف في الصحة والبطلان
- (٣) أي من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسائلتان ، وما عدها مختلفان فيه فموضوعها مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعا ، لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع . بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منقطع بمجرد ، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه ، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهى ، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانحتام

(المسألة الثامنة)

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا^(١) به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد ، وكان أحدهما في حكم التبعية للآخر وجوداً أو عدماً فإن المعتبر^(٢) من الإقتضاءين ما انصرف إلى جهة التبعية ، وأما ما انصرف إلى جهة التابع فلفي وساقط الاعتبار شرعاً . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما تقدم^(٣) تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل بطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهي تبعياً^(٤) ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصوداً .

(والثاني) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا مع عليهما^(٥) ،

(١) يعنى ماؤنونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى في الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الأصلى والتابع ، واعتبار الأول دون الثانى ويان ذلك فى النصب والتعدى وإن كان التابع هناك كان الإقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية إنما الفرق أت من جهة القصد الأصلى والتبعية لا غير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً فى مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باقى الأدلة لجيد (٤) يعنى أن النهى مع كونه صريحاً لم يلفت البناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه فى هذه الجهة بل بناء على كونه مقصوداً قصداً أصلياً كالسعى سواء بسواء فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييداً لقوله (فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وإن كان تبعياً ، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدليالين بعده ، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الإقتضائين فى محله فقط فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه لأن كلا من الإقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يردا أثبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناهما متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهي ، فن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدي الى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعل أو ترك^(١) ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع^(٢) ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطليين توجه فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني . وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المقول

(والثالث) الاستبراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها^(٣) وغلاظتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاظها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه ، فالإنسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشياء ذلك جائز بلا خلاف ، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة^(٤) ، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

(١) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً

(٢) أي وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة . (٣) أي التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك لما

كان يقتضي فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد عليها مع التبوع فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الفرر والجهالة

(٤) وسيأتي أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً

إذا أمر بالشئ، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٦٥

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدرى مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها^(١) ، للنهى عن بيع الغرر والجهول ، بل العقد على الأ بضاع^(٢) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع^(٣) لا تمتنع مطلقاً إن كان وطئاً ، ولا تمتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج العقود عليه من الجهل الى العلم ، كالخلفة والصنعة وسائر منافع الرقاب العقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك^(٤) أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها فى الإجازات على الجلسة^(٥) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق^(٦) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذ الحر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثانى ،

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعا

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه ، وليس للمالك التصرف فى ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما فى قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافع من الوطء وغيره مباحة مطلقاً ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لا تمتنع إما مطلقاً كالوطء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب الخ)

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منفعه وتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملـة يعطى أن التوايع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هي توايع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهى اذا قدمت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة فان قيل هذا مشكل بأمور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملـة النوات^(١) — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود^(٢) فى التملك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هى التى تعود على العباد بالمصالح ، لأنفس النوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا تنفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات ، وإنما يحصل^(٣) المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالنفعة ، فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً إنما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض^(٤)

- (١) أعم لأن الرقاب جمع رقبة ، وهى لغة المملوك من الرقيق
- (٢) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن النوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تملكها للخلق ، يمتنى والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله (وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تملكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك . أما التقابل فى عبارته فليس بجيد
- (٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً ؛ فأنما يحصل المقصود به من حيث منفعة من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعة لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشبه أمره فى بادئ النظر ، وغرضه المهم ترويح الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع
- (٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها فى ملك النوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون النوات تابعة . وحيث إن ملك النوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فحقق أولاً متلازمين فى

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الاول للتابع ١٦٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلا بد من إثباته أولا واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني إن سلمنا أن النوات هي المقود^(١) عليها فالمنافع هي المقصود أولا منها ، لما تقدم من أن الذوات لا تقع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولا هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملته إلا عند تحصيل النوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذاً في التقصد هي النوات والمتبوع هو المنافع ، فاقضى هذا بحكم ما تحصل^(٢) أولا أن تكون الذوات مع المنافع في حكم^(٣) المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شئ يتبعه ذات ذلك الشئ ، فاكتراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخزم إن كان مبني^(٤) على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والاخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شئ على ما سبق في المقدمات

(١) أى مقصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليما لما منعه أولا أما كون المقود عليه والذي تجرى عليه الصيغ هو النوات فلم يكن محل المنع هناك ، بل كان المنع لتقصد تملكها رأسا . فها يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أى القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أى دائما وفي كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع . فحاصل هذا الاشكال الثاني نقض لإجمالى . ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات ان كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتى النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ بَاعَ نَحْلًا قَدْ أُثِرَتْ فَتَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْرُطَهَا الْمُبْتَاعُ »^(١) وقال : « مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَلَهُ لِسَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْرُطَهُ الْمُبْتَاعُ »^(٢) فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندكم^(٣) تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيها التابع للبائع ، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم ، فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملفاة وهي مشنونة^(٤) ، معتد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا^(٥) يقتضى القصد إليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عاды ، وعدم القصد إليها شرعى ، فانفصالاً تناقضاً . لأننا نقول : كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء في المعاملة التى أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل

(١) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) فى القاموس وشرحه أثمته سلته وأثمن له أعطاه ثمنها . وأثمن المتاع فهو مشمن صار ذا ثمن . وأثمن البيع سمي له ثمنا . وليس فى المادة مشمون

(٥) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضمّاً إلى أصل القاعدة بالغاء المنافع فى جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً ، زيادة عن مخالفته لما يقتضى به حكم الشارع

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٦٩

إليها عرفا وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء^(١) الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة^(٢) المصالح ومقاصد المكلفين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة . وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت^(٣) أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول ، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصورة في عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه^(٤) صحيح ولا يقدح في مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضا ليس^(٥) للعبد فيها ملك حقيقى إلا مثل ماله في الصفات والذوات . فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شئ مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسبا فإنما هي أسباب لسببات هي أنفس^(٦) المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهةها كُلفنا في الأسباب بالأمر (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعا)

(٢) وهي تقتضى مراعاة العوائد . وقوله (مصالح الأصول) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبني على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقى الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم إلخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها ويمدها بأسباب بقائها .. فهو المالك الحقيقى

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه . (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، والحرق سبب للثبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة .

والنهي ، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فخلقوة لله تعالى ، حسبما تقرر في كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلية تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا

وبذلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؛ كذبح الحيوان وقتله للأكلة ، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكملة^(١) ليس بضروري ولا حاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبق بيننا وبين من أطلق تلك العبارة - أن الذوات لا يملكها إلا الله - سوى الخلاف في اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتصور^(٢) معنى القاعدة

« والجواب عن الثاني » أنه إن سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك قول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلا قد هيء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي ، من الخدم

ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع ، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة قال الأثر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكتنا لها ملكا حقيقيا ولا لسيادتنا . وقد سلمت نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا ، بلا فارق ، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معا .

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع لكان مطلوبا لا مباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للتلغف ، فلا يدل على مدعاه ، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأناقضه ثمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا . (٢) أي واقعا في الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

إذا أمر بالشئ. ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧١

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبدات ، وكل واحد من هذه الحجة جنس تحته أنواع تكاد تقوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا يتناهى ، هذا ، وإن كان فى العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله فى جنس واحد معرقا فيه أو فى بعض أصنافه يكفى^(١) فى حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره^(٢) ، وكذلك كل ربة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها فى حيز واحد وإنما يحصر منها بعض^٣ اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جنبها جزئيا لا كلياً ، ولم تنضبط المنافع من جنبها^(٤) قصداً ، لافى الوقوع وجوداً ولا فى العقد عليها شرعا ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى حد محدود ، وشئ معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذا النظر الى المنافع خصوصاً^(٥) نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعا وعقلا ، وهو أيضاً مقدم شرعا كما مر^(٥)

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن النوات هى المقدمة المقصودة أولا ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هى التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة

(١) أى أن ما لا يتناهى فى المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا فى طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لا فى الوقوع وجوداً) كما أشار اليه بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا فى العقد الخ) تابع للوجود . وقوله

(حتى يضبط منها الخ) أى فتضبط قصدا فيهما ، ولكنه نظر جزئى

(٤) أى والنظر اليها من جهة الذات التى لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى فى صدر المسألة الاولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً ^(١) إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان ، لأن أنفس الرقاب ضابط كلي لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة في أنفسها ، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مشمونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن المقدم عليها ، والقصد في العادة اليها ، فإن أجازها ^(٢) الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم ^(٣) ، وإن أراد تبعية ما فسلم ، ولا يلزم من ذلك محذور ، فإن الأمور ^(٤) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً ، وأيضاً فالإيمان ^(٥) أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات ، حسباً لنصواعليه ، والشرط من توابع الشروط ، فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أو لا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

(١) أي دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً

(٤) أي والأصول مع منافعتها كذلك ، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان ، كانضباط الجزئيات بكليتها ، وقوله (أولاً ترى) يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه الواجبات باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

إِذَا أَمَرَ بِالشَّيْءِ وَنَهَى عَنْ لَازِمِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ فَالْحُكْمُ لِلْمَقْصُودِ أَوَّلُ لِلتَّابِعِ ١٧٣

وكذلك تقول إن العقد على المنافع بافترادها يتبعها الأصول ، من حيث ^(١)
إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يدا المنفعة عليها
وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ، وهو معنى الملك ،
إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومقتصر باقتضاها ، فلم يسم
في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادي
والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذي لا ينقطع
إلا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن
يستأجر نفسه من النمي لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع
شراء الشيء على شرط فيه تحجير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو
على أن لا يبيع ^(٢) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع
الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشيع ،
وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل ^(٣) مالك المسألة في باب ما يفصل بالوليدة
إذا بيعت ، في الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم ،
والحمد لله

• والجواب عن الثالث « أن ما ذكر فيه شاهد ^(١) على صحة المسألة ، وذلك أن
الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب
سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل للمشتري ولم
(١) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية ،
وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها . وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أي في
خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع إلا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم
بشما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبعها إلا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فها هنا محصله

(٤) فهو لنا لإعلائنا . قلب المعارضة لجعلها دليلا للمعارض

يَكُنْ تَمَّ اشتراط ، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلو صارت للمشتري إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بينه قطعا وإعمالا للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق فى استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشتري . وكذلك مال العبد لما برز فى يد العبد ولم يفصل ^(١) عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثانى له ؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع ^(٢) من أجل بقاء التبعية أيضا ، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز ^(٣) شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفى حوزة ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمره التى لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق ^(٤) غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشتري ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جدا . (والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنافع لا إشكال فى حصوله على الجملة . ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هى مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أى بانتزاع السيد له

(٢) وهو القرر والجهالة

(٣) أى ما لم يرد الى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا الخ . أما مع العبد فلا حاجة الى شيء من هذا وهو روح المسألة

(٤) فى جميع الأصول ولواحقها ، أى حتى فى مسألتى الحديث ، فدعوى أن الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٧٥

فإن قلت أنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التي ^(١) لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالتقصد راجع إلى الأصل . فالشجرة إذا اشترى أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكترى أو تزدرع ، وكذلك سائر الأشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لامن جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير ^(٢) موجودة بعد ، فليست بمقصودة إذا قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإنما المقصود الأصل . فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل ، كسواء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم ^(٣) للانتفاع بعلمه ، أو غير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد ^(٤)

(١) قصر الكلام عليها مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك - ليتأتى له في هذا الفرض إلزامها بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافي بين التقصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد لإثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل (٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ،

إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث . الآتي في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق التقصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق مما فرضه أولا

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كسواء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أي بطريق كلي كما قال سابقا لأنه يكفي لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

زيد في أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها ^(١) قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكيفية . وإذا ثبت ^(٢) اندفع التنافي والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر ^(٣) أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة ، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة

فصل

وفي هنا تقسيم ملائم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا إنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لاحكام ولا وجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل ^(٤) حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم ، إذ لم تبرز إلى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد إليها هنا ألبتة ،

(١) أي بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حكم لروح الاعتراض

(٢) أي كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أي حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرأ ونهيها على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما إنما هو إلى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أي ما كان متوجها إليه عند انفراد لا يتوجه إليه عند كونه تابعا

(٤) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين ، فإنه قديما بما يناسبهما . فهو قيد في خدمة العبد وما بعده ، فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجودا وهو واضح ، لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لأنهما لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس^(١) فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٧

وحكمها التبعية كما^(٢) لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار .

« والثاني » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالشجرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قعدا ، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً

« والثالث » ما فيه الشائبتان ، فبإينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوساً كالشجرة الظاهرة قبل مزايلة^(٣) الأصل . والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشياء ذلك ، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدعة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشياء ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان^(٤) يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أى فلا فرق بين أن يقول بعت الشجرة بمنافعا التى تحدث مثلاً ، وبعت الشجرة ، بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المنافع . شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل ، ويجرى على كل حكمه الخاص به
(٢) أى وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى فى الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع فى عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقه) أى أن كل واحد من ضربى القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين فى وصف وخالفه فى وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطرفين عنه^(١)، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة التبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار عما يقصد ، تعلق الغرض في المعاوضة عليه ، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجملة . ولا ينافي في هذا أيضا ، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد الكاتب^(٢) كالعبد غير الكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيا فليس تجاذب الطرفين على حد واحد ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال ، ولا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبر ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبر وقبل بدو الصلاح ، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإبر للمشتري ، فإذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية ، فجاز بيعها بافترادها ، ولكن من اعتبر الاستقلال قال : هي مبيعة على حكم الجذ كما لو بيعت على رموس الشجر ، فلا جاذبة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى الكلام . (والحكم فيهما) أي الضريين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه . وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أي الضريين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضريان حكمهما .

(١) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطرفين به أمرا ونهيا ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالتبوع فقط ، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر . ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقي وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد . بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصورة هذا القسم الثالث بضريه ، فين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) إلى آخر الفصل (٢) جاء في الأمثلة المذكورة باثنتين للمحسوس ، وواحد لغير المحسوس . وهما الغنبران المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٩

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما ^(١) بقى من مقاصد الأصل ^(٢) فيها ، ووضع ^(٣) فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالضمومة إليه التابعة له ، فكانها على ملك صاحب الأصل ، وحين ^(٤) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مقتصرة فيها ، لأن اليسير فى الكثير كالتابع . ومن هنا اختلفوا فى السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فإذا انتهى الطيب فى الثمرة ولم يبق لها ما تنظر إلى الأصل فيه ، وإنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من بقاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء ^(٥) على أنها استقلت بنفسها ، وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً ، أم لا . فإذا اقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فاقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم فى كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

فصل

وعلى هذا الأصل تركب فوائد :

« منها » أن كل شئ بينه وبين الآخر تبعية جار ^(٦) فى الحكم يجرى التابع

(١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تنظر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ)

(٢) أى لا المقاصد التكميلية : كبقاء النضارة وحفظ المائية

(٣) أى وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثانى لها

(٥) مرتب على التثنية قبله . وقوله (مطلقاً) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب فى الأثناء المفضض ، والجلوس على السرج والكرسى المفضضين ، إذا كان يتقوى موضع الفضة ؛ وعلى الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتواضع

والمتبوع المتفق^(١) عليه ، ما لم يعارضه أصل آخر^(٢) ، كسألة الإجارة على الإمامة مع^(٣) الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير^(٤) ، ومسألة الصرف^(٥) والبيع إذا

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله . فن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مضمّر لم يبد صلاحه . وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل ، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لامشاهدة ، وكان الغرض منع التضّر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فإنه يجوز إدخال الشجر المضمّر في الإجارة . لأنه لما كانت قيمته ثلث فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض ، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراطها منفردة . فعولمت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد الذرائع ، وتقديم درء المفسد . وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الإجارة على الإمامة من المصلين . أما من الوقف فكأعانة . قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثا يجوز إن كانت تبعا للأذان . أى ومثله — بل أولى — خدمة المسجد ، لأن مشتقتها أشد من مشتقة الإمامة ، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الإجارة على الأذان وخدمة المسجد . فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كإعطية الولاية والقضاة ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا من يقضون لهم

(٤) أى بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائته مع قيمة ثمرة الشجر عادة ، بعد إسقاط كلفة الثمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل ، كما أن جميع عمل المساقاة من طرده ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشتراط له في المساقاة على الشجر . إن كان ربعا فربيع ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق النعينة للشجر . ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل ، فيدخل في المساقاة تبعا ، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع ساربا على التابع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف (٥) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الاجل

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨١

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في المحس^(١) أوفى القصد أوفى المعنى ، ويكون بينهما قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قعداً ، فكان كالملغى حكماً

(ومنها)^(٢) أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجلة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجلة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جلياً لا تفصيلاً ، إذ لو كان تفصيلاً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فإن كان جلياً صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أناف ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا دينار واحد ، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً ، فجعل الصرف تابعا للبيع (١) كالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت لإحدهما على الأخرى : لحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلاً فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلاً ، فليس تفصيلاً . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية ، وهي وجود جهتين له يقتضى كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفرع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله ؟ أم لا ؟ ^(١) وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالغنم » فالخراج تابع للأصل ، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فثمنه تابع ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولاً ، فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف ^(٢) وتأمل مسائل الرجوع ^(٣) بالفلاّت فى الاستحقاق أو علم الرجوع ، تجددها جارية على هذا الأصل

(ومنها) فى تضمين الصناع ما كان تابعاً للشيء المستصنع فيه ، هل ^(٤) يضمه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

(١) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له فى الثمن

(٢) أى كأن الملك استوفى الآن عند طرؤ الاستحقاق ، فليس للمستحق شيء من الغلة التى حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أى من يوم وضع يده إلى يوم الحكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتري كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لاتبعية حيثئذ للملك صحيح ، فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبنى على القاعدة المشار إليها ، وهى اعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) فى المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا ، كمية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقاً احتاج له المصنوع فى صنعه أم لا . وقيل إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع ، كالكتاب الذى يستنسخ منه . والمؤلف جمع فى الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨٣

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستنسخ
لم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع
(ومنها) في الصرف ما كان من حلية^(١) السيف والمصحف ونحوهما تابعا
وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة^(٢)

فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل مالا^(٣) منفعة فيه من المعقود عليه في الماوضات
لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :
« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن يفتنع به ، فلا إشكال في أنه جار

(١) المحلى بأحد التقدين يجوز بيعه بأحد التقدين إن أيسحت التحلية ، كسيف
ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم ، ومجمل المعقود عليه ، لا بد من هذه
الشروط سواء كانت الحلية تابعة أم لا . يبيع بصنفة أو غير صنفة . ويزاد في البيع
بصنفة رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف .
إلا أنه يبقى الكلام حيث قد تسميته صرفا ، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد
بنقد من غير صنفة . وأما بصنفة عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطلة . فسألنا من
المبادلة أو المراطلة ، لأنها فيما كان من صنفة أما ما كان غير صنفة فلا يلزم فيه الشرط
الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لمجمله أمتعه . ومنها ما إذا
أشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فإنه يرد الكل وليس له التمسك
بالباقى للحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله
ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا
إذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون متفعلا به اتفعا شرعا ، واحترزوا به
عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه
لا يفتنع به ، وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أي شيء في المسألة
السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذي يظهر تقريره عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية
وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

يجرى مالا منفعة فيه ألبتة . « والثاني » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيد أن يوجد في الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الإشارة الى هذا في كتاب ^(١) المقاصد ، فلا بد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذا إلى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما ، فهنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدهما) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصلاعرفا ، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد ^(٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصلاع والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح ^(٣) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة ^(٤) على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية يافى فيها ما يتعلق بها من الطلب ، فكذلك هنا

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المشوثة في هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للمفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أى عدم التحض وبناء البحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة في قوله (اللهم الخ) .

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فإذا كل عين فيها جهة مفسدة . ولو تابعة ، فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم يبق عين يمكن تملكها

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والخرج ، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضرورى وترتب على منعه الإخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال (وهو من الأدلة الخ) أى فليضم الى الأدلة الثلاثة التى قدمها في صدر المسألة

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٥

اللهم الا أن يكون للعائد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل وإنهاء التابع^(١) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطرياقه^(٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله في أصالة المنافع المحللة^(٣) شراء الأمة بقصد^(٤) إسلامها للبناء كبا به ، وشراء الغلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمرأ ، والسلاح لقطع الطريق ، وبعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والفرع والزرع على رأى من منع^(٥)

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرأ
(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا .
(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصيل فيه الحل شراء الأمة الخ ، فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة ؛ فان شراء الخمر مثلا الأصيل فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة
(٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة ، مع اتفاقهم على جواز قبته . فبعضهم أجازوه وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبرعا ، وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالبا وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفا باختلاف البلاد . إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرما باعتبار القصد الأصيل عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق بما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل ، فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازوه ، لا نأ إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كذا ألغينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص . ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله .

ذلك ، وشراء^(١) السرقين لتدمين المزارع ، وشراء الخمر للتخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصيح به الناس ، وما أشبه ذلك والمنضبط هو الأول^(٢) والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في الترسى إن كانت من على الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوحش ، وشراء الخمر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ — إلى قوله : وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) فوجء التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (إن الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظلماً) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبعية ، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة : إنه تطلى به السفن ويستصيح به الناس ، فأورد ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل محرّم ، وقال : « لئن الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشُّحُومُ فجمَلوها فباعوها وأكلوا أثمانها^(٣) »

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز ، والمنع مطلقاً فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص . وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨٧

وقال في الحظر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها ^(١) ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى المادة هو الذى توجه إليه التحريم وما سواه تبع لأحكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل لغير يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة فى أصل النكاح ولا تعتبر ^(٢) فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجوز كثير من العقود لجهالة تلك المنافع المقصودة ، بل لم يجوز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإففاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصداق ، وذلك كله كالمعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ممن مجهول ، فالمنافع التابعة للرقبة ^(٣) المقفود عليها أو للمنافع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا يبنى عليه حكم ، إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لأحكم له فى ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة ^(٤) ولخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائى متما لحديث تحريم الخمر . وأما قوله (إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود وأحمد وأبو داود تابعاً لتحريم الشحم . فلو فصل الحديدين بقوله (وقال ..) لكان أليق ، فإن صنيعة موهم أنهما حديث واحد فى الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للسألة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصداً أو ليا التابعة للرقبة مباشرة ، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . ففى النكاح المقصود الأول النسل مثلاً ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجوز النكاح المشار إليه سابقاً . ويصح أن يكون المراد لم يجوز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللإستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يمارض^(١) القصد العام ،

فإن^(٢) صار التابع غالبا في القصد ، وسابقا في عرف بعض الأزمنة ، حتى يعود ما كان بالأصل كالمعدوم المطروح فينثند ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة^(٣) كما وضعت في الشرع وان لم يتفق^(٤) ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة النخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص ، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيبقى الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالتغير فيه ، لا فيها

(٤) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعا في القصد عرفا ، ولكنه صار يقصد كثيرا كثرة لا تصيره متبوعا فهل يعتبر؟ قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا ، وهو متحقق في هذا الفرض . وقوله (الاحتمالين) أى المعبر عنهما سابقا بالوجهين : اعتبار القصد الأصيل ، واعتبار الطارىء ، إلا أن هذا يكون ههنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفي الكلام السابق لم يقيد بها . ولعل هذا هو الفارق ، حيث حكم آتفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع ، وهنا قال (المسألة تختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ماكثر القصد إليه وغيره

الأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً ، والمسألة تختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق ^(١) القصد إلى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ، ومن لا يراها يبنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً ، وأن القصد الأصلي خلاف ^(٢) ذلك

(والفرب الثاني) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة ، كالخلى والأواني المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفاً ، او يسبق كل واحد منهما على الأفراد عرفاً فهذا بمنقضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهى ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من أفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً . أما على اعتبار التبعية كما مر فيستقط الطلب المتوجه إلى التابع ، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً . ^(٣) ويبقى التعيين ^(٤) فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ وقيل وقوع

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا ، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك في ضم العقدين) أى في ضم بعضهما إلى بعض في عقدة واحدة كيبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك — للثمة ، لأجل ظن قصد مامنع شرعا ، سدا للذريعة — بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الرضا الممنوع ؛ كيبيع وسلف) أى كيبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحدهما بدينار نقدا ، قال الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة ، كيبيع سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقدا وإنما قال (عند مالك) لأنه لا خلاف في منع

صريح البيع والسلف ، وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل
(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد .
والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هذا ، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب ، فضلا عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغها حليا لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثاني لا يجوز

مثل هذا في الشريعة ، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أذاه إليه اجتهداه وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع : ينبغي أن يلحق بالمنوع ، لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيته ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛ لاستحالة التمييز ، وإن^(١) سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفرادها بالعقد هذا ماقال . وهو متوجه^(٢)

وأيا قاعدة الدرائع تقوى ههنا ؛ إذا قد ثبت القصد^(٣) إلى المنوع . وأيضا قاعدة معارضة درء المفاسد جلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا^(٤) تقتضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

(١) أي وجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة
(٢) وانظر لم لم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه اليابس واليسير . واجتماع البيع والصرف في دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل المنوع تابعا للكثير الجائز ؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة . وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تقريرا على الفائدة الأولى من الفصل الثاني . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للفرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الاتفاف بالمبيع . فعمل لهذا دخلا في التفرقة ، وسيأتي توجيهه

(٣) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى المنوع وكثرته في ضم العقدين كما مثله خليل السابقة فإنه كان فيها تهمة القصد إلى المنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك في مثله . فإنا هنا أخرى

(٤) أي التعاون بالجائز على المنوع الذي هو ممنوع شرعا . يعني ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية التي جانب اعتبار التبعية ، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله (ما لم يعارضه أصل آخر)

الغلام للفجور ، وأشبه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى ^(١) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه ^(٢) من بابسد الذرائع ، وأما وقع ^(٣) النظر الخلافى فى هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط فى كتاب المقاصد

﴿ المسألة التاسعة ﴾

^(١) ورد الأمر والنهى على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع ^(٢) للآخر ولأما متلازمان فى الوجود ولا فى العرف الجارى ، إلا أن المكلف ذهب قصد . الى جمعها معاً فى عمل واحد ، وفى غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام فى صفقة واحدة — ولنصطلح فى هذا المكان على وضع الأمر فى موضع الإباحة ^(٣) ؛ لأن ^(١) لانه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد اليه كما هو الفرض فى هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه ^(٢) لعل الأصل (لكونه) . وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائمين بسد الذرائع ومن يشاركهم فى ذلك الأصل ^(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة . والخلاف إنما هو فى فساد المعاوضة وصحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره . ^(٤) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فعلوم الخ) ويكون قوله (ولنصطلح الخ) معترضاً ^(٥) أى بأى نوع من أنواع التبعية التى تقدمت فى المسألة السابقة وفصولها . فقوله (متلازمان الخ) يان للتبعية المنفية

^(٦) أى فى موضع ما يشمل الإباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً . وسيأتى فى الأمثلة الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الأفراد ؛ والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأثور به . وقوله (الحكم فيما واحد) أى فى هذا المقام لأنهما يقابلان النهى هنا ، فما ثبت للأمر به إذا اجتمع مع النهى عنه . وقد يثيب للباح إذا اجتمع مع النهى عنه وقوله (لأن الأمر) .

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للإباحة ، كقوله تعالى : (فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) ، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم — فنعلم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالقرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد .

ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين ، فقد نهى^(١) عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفي الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »^(٢) وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد ، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره في قطع^(٣) الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لأنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهي تشملها في الاصطلاح العام . إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الاناث ، كما في نيل الأوطار : ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى في عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ . فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع

إذا اجتمع المأمور والمحذور وليس أحدهما تاباً فهل لكل حكمه أم للاجتماع أثره ١٩٣

وفي الحديث النهي ^(١) عن أفراد يوم ^(٢) الجمعة بالصوم . حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده ؛ وكذلك نهى ^(٣) عن تقديم شهر رمضان يوماً أو يومين ، وعن صيام ^(٤) يوم الفطر مثل ذلك أيضاً ، ونهى ^(٥) عن جمع المئرق وتفریق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضي أن للاجتماع ^(٦) تأثيراً ليس للانفراد ؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد ، ولو في سلب ^(٧) الانفراد

(١) روى في التيسير عن الخمسة إلا النساءى (لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوماً أو يومين) وقال في كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدار قطنى . وقال في موضع آخر منه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن أحمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقديم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال في يوم الفطر

(٣) (لا يتقدم أحدكم رمضان يوماً أو يومين إلا أن يكون رجلاً يصوم صوماً فليصمه) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) (لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر ، ويوم النحر) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النساءى . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكماً يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت في الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد . ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب ، ليجعله راجعاً إلى غرضه فى الاجتماع أيضاً وهو أنه يؤثر فى الأفراد بسلبه ، لأنه لا أفراد مع الاجتماع . ويكفيه هذا فى غرضه . وسيأتى مقابل ذلك قوله (ولا افتراق أيضاً تأثير الخ)

(٧) إلا أن سلب صفة الأفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجىء فى توجيه مقابله . فإزالة هذه الصفة لا تنقيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاه ما يناسبه من الحكم

ونهى ^(١) عن الخليطين في الأثربة لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة ^(٢) بين الأم وولدها ، وهو في الصحيح ^(٣) وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن ^(٤) وهو كثير في الشريعة .

وأيضاً إذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم ^(٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً وقال : لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً) أخرجه في التيسير عن الخمسة ، وعن أبي قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً . ولكن انبذوا كل واحد على حدته) أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي

(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برؤيته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى في متنى الأخبار عن أحمد والترمذى : عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين أحبه يوم القيامة) — قال شارحه الشوكاني : حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدررقتى ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذى . وفي أسنده حتى بن عبد الله المعافى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقى . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمى

(٤) قل النبي صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ما باع أحد الغلامين الآخرين اللذين وهبهما له النبي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكاني : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصححه أسنده ، ورجحه البيهقى لشواهد . وعن علي رضى الله عنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين آخرين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركهما فارتجعهما ، ولا تبعهما إلا جميعاً) رواه في متنى الأخبار عن أحمد — قال الشوكاني : رجل أسنده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صحه ابن خزيمة وابن الجارور ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبرانى ، وابن القطان

(٥) أى يقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فهل لكل حكم أم للاجتماع أثره؟ ١٩٥

في الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة ، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد ، كال تعاون والتضامن ، وإظهار أئمة الاسلام وشعائره ، وإيجاد كلمة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواسلات بين ذوي الأرحام خصوصا ، وبين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها ، الى غير ذلك مما في هذا المعنى .

وأیضا فالاعتبار النظري يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق .

هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فللافتراق (١) أيضا معان لاتزيلها (٢) حالة الاجتماع ؛ فالنهي عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد ما صور فيه الكلام أولا (١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق

الخليطين نعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعل ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فعاني

الاجتماعات التي تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي

يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين

الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق

لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أى

لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع

كما مثل ، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صار

المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان . فاحتفاظ كل

واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالتفرق على ما قبله ،

كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن

الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قفى بأن لافتراقهما ^(١) معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدِّمَ معاني الأفراد بالكلية . ومثله ^(٢) الجمع بين الاختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الأفراد فلا تفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد ما لا يفيد اليد ، واليد تفيد ما لا تفيد الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والورق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر ^(٣) الاجتماعات

فالأمر ^(٤) بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد ^(٥) الأفراد حالة

(١) أى بأن لها عند الافتراق

(٢) فنافع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً . ولكن

النهى ورد للمعنى الزائد في الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلا ، فهناك لأعضاء الانسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب ، ولا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ، تبنى عليها أحكام وتقاريع ؟ نعم إن الأحكام مبنية كاسبق على مجرى العادة في الإنسان سواء كانت طبيعية أو غيرها ، ولكنها تكون حقيقة لا تشبيها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف (غير مبطل) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل لكل واحد من أفراد الانسان المتدجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح . وقوله (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلًا عند الاجتماع .

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فله لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٧

الاجتماع ، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد ولكل وجه تنجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صار في الحكم كالتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيها كما تقدم في المتلازمين ، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي؟ أولا ^(١) فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال ، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة « الصفة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع ^(٢) مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون

وقوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؟ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبني على تأثير الاجتماع ، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع (١) أي لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالأمر أو النهي ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فإن من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أي وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً ، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة ، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك ، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه

لأما قول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء^(١) الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابِعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المأزري فاعتباره مختلف^(٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران^(٣) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

(١) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقى عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من دوز المقاسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . في مقابلة قاعدة تأثير الأفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان النجس

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابِعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتخالفاً في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيين ، والنهي على الآخر عند الانفراد . أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشيين ، ولكن لكل منهما لوازِم معتبرة شرعاً ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد ، فيطُل العقد ؟ أم لا ؟

لجميع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافي الأحكام لأحكام الآخر ، أولاً فان كان كذلك رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين مجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقتزن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتتألف وجوه المصالح وتنافعت ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع الأمور به مع المنهي عنه ، فاستويا في تنافى الأحكام ؛ لأن النهي يعتمد المفسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدي الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضي المغالبة والمكايسة ، وباب السلف يقتضي المكارمة والبيع والإحسان فإذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذي في البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف ^(١) أصله المغالبة والمكايسة ؛ والمكايسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جبهتين : « احدهما » الأجل الذي في السلف « والأخرى » طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى . وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأثور به

(١) صوابه البيع . وقوله (والمكايسة فيه) أي في السلف

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة^(١) إذا لم يكن أحدهما تبعاً^(٢) للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة ، وجمع^(٣)

(١) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها
(٢) كالبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ، وكالحاجة مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج ، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكاك القاصدين كما هو نظر ابن العربي ، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد . وقد تقدم آفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر ، لالغاء التابع . فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ماسبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف . فيتمين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعاً) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونقل معاً ، فقد جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً ، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن . ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا لأنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب . وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله (والعبادة) أى مطلقاً ولو غير صلاة ، وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج مع العمرة النافذة مع أنهما صحيحان

إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠١

نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع^(١) فرضين معاً في فعل واحد ، كظهرين ، أو عصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم التناقض بين الأحكام ، اعتباراً بمنحى الانفراد^(٢) حالة الاجتماع . فمنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساواة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع^(٣) الجراف والمكيل ، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد : فالصرف مبني على غاية التضيق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس^(٤) والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير^(٥) ولا بقاء علقه^(٦) وليس البيع كذلك .

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً
(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه ، نظراً الى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد ، قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه في النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع لإجماع جراف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جراف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جراف من حب مع مكيل من أرض ، لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما ، إذ الأصل في الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جرافاً . أما إذا اشترى أرضاً جرافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف

(٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره

والنكاح مبنى على المكارمة والمساحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمي الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض ، وأخير فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساواة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبنى على رفع الجهالة في الثمن والمثمن والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافي أحكامهما . والشركة مبناهما على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانيين ، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين والبيع يصاد ذلك . والجعل مبنى على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار ^(١) والبيع يأبى هذين . واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالكيل ، والجزاف مبنى على المساحة ، في العلم بالبلغ ، للاحتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس ^(٢) كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلعة وخيار في أخرى ؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي ؛ كالتجارة ^(٣)

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار
(٢) أي فلا يجوز إجماعهما . لكن المعروف في المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادها مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتها ، سواء أ كانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره ، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قاشا ليخطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وأدخى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالاتفاق الصحيحة ، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول

في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الرضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفي بعض العبادتين كالنفل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق .

وإن كانا غير متنافيين الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يحدث الاجتماع حكماً يقتضى النهي ، أو لا فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهيها عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فإن الاجتماع أنى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهي إذا اقتضى مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهي ، كالجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ماقبله وما بعده ، والخليلين في الأشربة ، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما ، على رأى من رآه في مذهب مالك ؛ فإن الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك إلى الجهالة^(١) في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين ، وإن كانت الجملة معلومة : فامتنع حدوث هذه المفسدة للنهي عنها . وأما الجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيها ، فكأنهما قصدا الشركة أولاً ، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن ، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة ، فلا أثر له ، ثم الثمن يُفَضُّ على رءوس المالين إذا أرادوا القسمة ، ولا امتناع في ذلك ؛ إذ لاجهالة^(٢) فيه ، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضى النهي فالأمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى ، على الاصطلاح المنبه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء ، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته ، وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران ^(١) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة ^(٢) ، والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعها جائز ، حسبما ثبت في الأصول

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ، لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتتمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابِعاً . وأيضاً ^(٣) فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئى لا يتصور إلا من حيث الكلى ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والخبثية ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب ^(٤) الكسب ، وإخراجها في وقتها ، وتنويع ^(٥)

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين
(٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزائها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كل صلاة

(٣) دليل ثان على أن ما سبى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً

(٤) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئى

(٥) كونه من التقدين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول

يجوز اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر للوصف بالتبعية ٢٠٥

المخرج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تمجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك
الرفث ، وعدم التفرير^(١) ، والحلج مع مطلوباته التي هي له كالتفصيل والخزليات
والأوصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاة^(٢) ، والبيع
مع توفية الكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة^(٣) ، وأشباه ذلك
فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب مارجعت إليه ، وانبتت عليه ، فلا يمكن
أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع
المتبوعات

بخلاف^(٤) الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع : كالشجرة المثمرة
ربع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة (لا تنو الزكاة) وقوله (مع
تمجيل الافطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه
(١) التفرير التعرض للهكة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما
يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضضعة والاستشاق ، لأن
ذلك كله مظنة لافساد الصوم ، ومثله الحجاماة للحاجم والمحتجم
(٢) المائلة في الحرية والإسلام مثلا ، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم
بالكافر ، فهذان مكران لهذا الضروري

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف . إلا أنه يقال إن البيع من
المباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب ، وكيف يقال فيه :
تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن
البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فهو إذا مطلوب توجه إليه الأوامر
باعتبار ذاته كما توجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فانه
مطلوب بالكل

(٤) أي فالأمر فيهما بالعكس . ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا
مستنداً للامتنع بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما
جعل تابعا له ، بخلاف توارد الأمر والنهي فانه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا
مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغى . هذا في
ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب ، فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجُزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم . وحصل^(١) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع المخرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والمخرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات ومتممات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّه غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو خرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . وإذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور . وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة بجزء أصلي منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أي فالضروريات تعتبر هي الجملة ، وهي المتبوع والاصل . وماعداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة .

(١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها .

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

فنقول: الأمر والنهى إذا تواردا على شىء واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترب بالفرر والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجازرة الحد في العدل فيه ، والغش والخديعة في البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالاستتر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ ابْتُلِيَ مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَرْ بِسِتْرِ اللَّهِ » ^(١) وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » وروى : « مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَمْعٍ فَلْيَمْشِ رُوَيْدًا » ^(٢) وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه ^(٣) الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى ^(٤) كلامهم في

(١) روى الغزالي في الأحياء (من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستر بستر الله) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستر بستر الله) وإسناده حسن .
(٢) ينظر تحريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ما تعلق به النهى إذا كان للتحريم ، في العبادات خاصة ، أو فيها وفي غيرها ، والتفصيل بين ما تعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك ، والخلاف في ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فإن مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفضل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالطلب منك أن تدرك لا أمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه ، فإن توجه انتهى الجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول ، فإليك النظر في التفريع والله أعلم . وينجز هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ^(١) ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وأكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني ؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال ^(٢) ، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكلفة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكذا دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع أكد ^(٣) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله ، فهي مبنية عليها ، وهي الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول ، لأن النهي مثلا يرد على التابع كشمرة الشجرة قبل بدو صلاحها ، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي . أما إلغاء التابع في الثاني فليس على معنى إهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكلفة ، وليس هذا لإلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب أو بمعنى إلا

(٣) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلا وبالتبع تجدد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافذة المعبرة من أركانها ، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلا وسيأتي يقول في الضابط (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعني إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار بحزم المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع .

وبهذا الترتيب يعلم أن الأمر في الشريعة لا تجري في التأكيذ مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأمر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأمر المتعلقة بالأمر الحاحية ولا التحسينية ، ولا الأمر المكمل^(١) للضروريات كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزن واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيذ كالنفس ولا النفس كالعقل ، إلى سائر أصناف الضروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس الطلب بالنسبة إلى المتعانت المباحة التي لامعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض كالتمتع بالذات المباحة مع استعمال القرض^(٢) والسلم والمساقاة وأشباه ذلك ؛ ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات^(٣) حرجاً بحرف . فأطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب^(٤) أو للندب ، أو للإباحة ،

(١) حرمة النظر المكمل لحرمة الزنا ، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكمل لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنها

(٢) لما فيه من النسبية ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة . فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها . وما في تركه حرج على الجملة كالتييم في بعض أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للضطر أكد ، لأنه واجب إذا خشي الهلاك ، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر

(٣) أي فليس طلب ستر العورة للبرأة الحرة كطلب إكرام الضيف . ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات ، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة : وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أي كما هو رأي الجمهور ، وقال الرازي : إنه الحق ، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لآيهما ، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعد في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع ^(١) الى اتباع السليل في كل أمر ، وإذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفة ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة . من تلك الجهات دون صاحبها .

فالباطن في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثاني ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع ^(٢) وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل

توقافه بمعنى أنه لا يدري مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز الى آخر المعاني التي تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والتدب ، وقيل مشترك بينهما وبين الإباحة أيضا ، وقيل هو للإباحة لان الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول . وقوله (الى هذا المعنى يرجع الخ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه الى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعا لا في معنى من هذه المعاني ، فن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (ما لم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا عن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في التدب مثلا ، إنما كان يصح تقريبه عن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة . أو عن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب الى القول

(١) بعيد من معنى قولهم (ما لم يدل الخ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم الى ما ذكره .

(٢) أي الذي فرض توجه الطلب اليه

الضرورى فى الوجود بدونہ حتى يطلق ^(١) على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟
فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى ^(٢) وإن
صح أن يطلق عليه الاسم بدونہ فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكل ^(٣)
ومتتم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب
المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدى إليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشئ على القصد الأول ليس أمر بالتوابع ^(١) ، بل التوابع إذا كانت
مأمورا بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر
بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات ؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على
وجه مخصوص ، والأمر إنما تعلق بها مطلقا لمقيدا ، فيكفى فيها إيقاع مقتضى ^(٢)

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع
كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق
عليها شرعا اسم الصلاة

(٢) لعل الأصل هكذا : (والجزء لأصل الضرورى المقام) بضم الميم صفة
للضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما ما يعتبر
جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له فى معناها كما قال بعد (فالتوابع
هنا راجعة إلخ) يعنى ليس أمرا مجزئيا خاص من جزئيات المأمور به معتبر من
توابعه وليس المراد أنه ليس أمرا بأى تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر
الأجزاء مثلا من توابع الكل كما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة
ولا يعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجودات
وقائدة المسألة قوله (وينبئ على هذا إلخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد بما يصدق عليه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص ، واللفظ لا يشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب .

وينبنى على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإنما اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالمأمور بالعتق مثلاً أمر بالاعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتباً دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة ^(١) لأن يكره على المتبوع بالإبطال .

وبيانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أى فإذا اريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فإنها جزئيات والمراد عما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة . وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أى حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض

(١) أى لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما في مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه وعده مشروعاً

أن المشروع عملٌ مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالخصص^(١) له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقفه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفاً لتصور الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة^(٢) في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هوشى أحدث . قال : ولن يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضاً : أترى الناس اليوم أرغب في الخير من مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد . ولا وجه لكرهيتها . والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقروءون^(٣) في السورة الواحدة مثل ما فعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون^(٤) . قال : ينصرف ،

(١) أى فالملتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً

(٢) سيأتى تقييده في كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة ، أى يدبرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام ، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليلية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد بينى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئین . ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة ، كما يدبر الشركاء مال الشركة بينهم وبينى بعضهم عمله على عمل شريكه (٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أى عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أى قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذى جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخره

ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » ^(١) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد ^(٢) القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس ^(٣) الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ ^(٤) في الساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله ، رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أني لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعني يساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروح الرجل قدميه في الصلاة ، وإنما كره أن يقرنهما ^(٥) حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتشويب للصلاة ، والزيادة في التسبيح

(١) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ (خير الهدى إلخ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالتصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل

(٣) أى ليسجد السجدة تبعاً له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارئ ليتعلم منه أى ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه وبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له

(٤) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجله متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

على التسمية المألوفة ، والقراءة في الطواف ، دائماً ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفي الحديث ^(١) « لا يجعلن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه » ^(٢) وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشمالاً فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنه التزام بعدم الالتفات ، ورآه من الأمور التي لم يرد ^(٣) التزامها وقال عمر ^(٤) : « واعجباً لك يا ابن العاصي ! لن كنت تجدني أباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكنت سنة » ، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر ، هذا فيما لم يظهر ^(٥) الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات

- (١) ذكر الحديث في التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ) عن الخمسة إلا الترمذي
- (٢) أي بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسليم والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أي فذلك بدعة ليست من الدين ، فهي من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليم التحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي ، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضاً كراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدمع ثوبك يغسل . فقال عمرو : وإعجاباً الخ
- (٥) أي ومع ذلك خشي أن يدوم عليه ، كما قال (لكنت سنة)

في الأوامر المطلقة مفقتر إلى دليل ، وإلا كان قولاً بالرأى واستثنائاً بغير مشروع وهذه الفائدة انبثت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالطلاق لا يستلزم الأمر بالمقيد .

✽ المسألة الخامسة عشرة ✽

المطلوب الفعل ^(١) بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ^(٢) وكل واحد منهما لا يخرج ^(٣) عن أصله من القصد الأول أما الأول فيتبين من أوجه :

(١) سواء كان من المباحات أو من المنهوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم ، كما يشير إليه بعد في قوله (وهكذا الحكم في المطلوب طلب التنب الخ) وإن كان المهم الذي سيفرغ عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانيته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذي سماه فيما تقدم مالاخرج فيه ، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتي تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير ، قصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتي بيانه في الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً) ومثل قوله (وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواء) أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها ، كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ، فيتناول على الوجه (١) المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لافي سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرآنته . فإذا أخذ على ذلك الوزن كان مباحاً بالجزء المطلوب بالكل ، فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق ، بحيث لا تنقح في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه الجهة جمعت نفعاً ، وعدلت مئناً ، وسميت خيراً وفضلاً

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة ؛ لأنها صلت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت المفسد بدلاً عن المصالح في الدنيا، وفي الدين . وإنما سبب ذلك بحمل المكلف منها ما لا يحتمله ؛ فإنه إذا كانت يكتفي منها بوجه ما (٢) ، أو بنوع ما ، أو بقدر ما ، وكانت مصالحه تجري على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تديره وقوته البدنية والقلبية ، كان مسرفاً ، وضعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد ؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رقيق . وكنبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهيئته لا تقوى على غيره ، فزاد على الرقيق مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه . أو لا من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسهل ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع ، فصار شاقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد كره به ، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى ؛ وفي جهة

(١) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغبة الآتي

(٢) أي من وجوه الكسب مثلاً في صناعة لها فروع متعددة . وقوله (أو بنوع) كتجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد يتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته ، مع كونه لا يحتمله استعداداً . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المأكول والملابس والمسكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البركة وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به .
وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فهو في الحقيقة
الجالب على نفسه المفسدة ، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة
فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس
النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثاني ،
لأنه مبنى على قصد المكلف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرّف الى عبده
بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل
على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدّت من صدت
عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثاني) أن جهة الامتنان لا تنزل ^(١) أصلاً ، وقد يزول الإسراف
رأساً ؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول ، بخلاف ما قد
يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ،
وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حدّله صار مذموماً في الوجه الذي ائتم فيه
هواه ، وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة
واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير
الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة ، وإن كانت
مشوبة بممتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف
الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلوانهدم أصل المصلحة لانعزم أصل المباح
لأن البناء إنما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تنزل رأساً فتجىء مع جهة الاسراف المذموم ويغطي عليها
فهذا قريب من قوله (وأيضاً فإن وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديداً القرب ،
إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه
الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث
لا بالرابع

الاكتساب والاستعمال المنعوم . فهذا أيضا مما يدل ^(١) على أن كون المباح ممنوعاً بمطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) . وقوله : (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلَّوْا مِنْهُ لَخِمًا طَرِيقًا - إلى قوله : وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) فهذه الآيات وأشباهاها تدل على أن ما ثبت في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما ثبت ، إلا أن المكلف إذا وضع له فيها اختياراً بهيئات التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولاً ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة . فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر ، وهو جريها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثم انجرت المفسد وأحاطت بالمكلف ، وكل بقضاء الله وقدره (والله خلقكم وما تعملون) وفي الحديث : « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا » فقيل : يأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا ^(٢)

(١) أى كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول) كما أثبتنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذى شرحه هنا وهو المتعارف بالفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالة على ما قال لأنه الذى جعله رأس المسألة ثم ينظر فى المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتى ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوبا بالقصد الثاني ، ببق ما يتعلق به القصد الأول ؟ فعليك بالتأمل ، لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

(٢) أى إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده . فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو مما دخل عليه . سآ أشار إليه الحديث ؛ فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هى . فإذا كان ما سته ضار بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار ، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخارى

بالخير، وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يُلِمَّ « الحديث ^(١) وأيضاً فباب سد الذرئع من هذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب ^(٢) فعله، لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعَيْنَا) وقوله: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) وشبه ذلك. والشواهد فيه كثيرة

وهكذا ^(٣) الحكم في المطالب طلب التنب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسب تناولته أدلة التعمق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسرد الصيام، والتبطل. وقد تقدم من ذلك كثير. ومثله المطالب طلب الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً ^(٤) وعائداً على

وبعض روايات مسلم هكذا (نما ينبت الربيع) وفي بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبت المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فإنه لا يضر. والحجط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الاذن. وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع (هو منع الجائز لئلا يتوصل به إلى المنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً (٣) تكبيل بقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة. ولما كان كون طلب المنسوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوق الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للكلف بالصبر عليها طبعاً، كالمرض الذي يهجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها. فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب وقد

المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢٢١

أواجب بالانقضاء ؛ كقوله : « لَيْسَ مِنَ الرِّيّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ ^(١) »
وأشبه ذلك .

فالخاص أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك
بالقصد الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع إلى ما ثبت
في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع ، على سواء ^(٢) فإن الله عز وجل قال :
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » وقال : (الَّذِي خَلَقَ الْبَشَرَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وقوله (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ
وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ) وقد مرَّ أن التكليف وضعت للاختبار ، ليظهر في
الشاهد ما سبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ،
لكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهران ، لا بما هو ذو جهة
واحدة . ولذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث
هي — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين
فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء . فإذا عُدَّتْ نعمة ومصالح من
حيث تصرفات المكلف ، فهي معدودة فتناوفاً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً ،
ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة
للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء في مثله (ليس من البر — الحديث) كما تقدم له في المسألة الخامسة من بحث
الخص . فقد صار الضوم المطلوب واجبا بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد
الثاني عند هذه العوارض

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٢١)

(٢) راجع إلى المدح والذم . أي فليس القصد الأول للشارع فيها أنها معدوثة
كأهي الدعوى

هذا الوجه فكيف يرجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو
بها نعم فقط؟ وكونها نعماً وقتنا إنما هو على القصد الثاني؟
فالجواب أن لامعارضة في ذلك، من وجهين:

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إنما
أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة
على غير ذلك. وهذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن^(١) في العقل ولا يوجد في السمع
أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه. فإننا إن فرضنا أن هذه المبيثات
ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنعم خالصة، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه
امتن بها وجعلها حجة على الخلق ومظنة لحصول الشكر بخلاف للمعقول. ثم إذا
نظرنا في تفاصيل النعم، كقوله: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا؟)
إلى آخر الآيات! وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ
شَجَرٌ) إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها، أفينصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست
كذلك بإطلاق، أو يقال إنها نعم بالنسبة إلى قوم، وتعم بالنسبة إلى قوم آخرين؟
هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول.

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور، وأنه النور
الاعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك
مع أنه قد جاء فيه: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين،
وأنه (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) لا لغيرهم وأنه (هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُحْسِنِينَ) إلى أشباه ذلك
ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين، أو هو محتمل

(١) هذا الوجه الأول لا يثبت أنه لا تصح المعارضة، وذلك بتقص دليلها نقضاً
إجمالياً بأنه لو صح لما صححت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة. وأيضاً
فاتناً باستقراء أنواع النعم تتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع. والوجه الثاني بأزالة
سبب الشبهة التي أنبت عليها المعارضة، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء نعماً
على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما
سيوضحه. فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضللاً . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين ^(١) في أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجِدْ لا هزل ^(٢) (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين)

لأننا نقول : هذا حق ^(٣) إذا جملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دللت عليه النصوص ، كما يصح في كون القرآن هدى ونوراً كما دل عليه الإجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم

« والوجه الثاني » أن كون النعم تثول بأصحابها إلى النعم إنما ذلك من جهة وضع المكلف ؛ لأنها لم تصر تعماً في أنفسها ، بل استملها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها . والثاني الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعني وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين

(٢) أي صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنها ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم ، كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن والهو والغرور ليس بالقصد الأول ، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لاشك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيد غيافاً وضلالاً بالظن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا نجد أنه ضلهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسيه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق بضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحد والظن فيه وفيمن جاء به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه الساتحة ، وهي تؤيد ما يريد المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) إشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالآ ؛ وفعلهم فيها هو الوبال في الحقيقة ، لا هي ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لما مثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله بيت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : (ماذا أراد الله بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُّ به كثيرًا ويهدي به كثيرًا) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) فنيا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أي هو هدى كما قال أولا (هُدًى للمتقين) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى^(١) فاذا تقرر هذا صارت النعم نعمًا بالقصد الأول وكوفا بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم .

(وأما الثاني) وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول^(٢) فكذلك أيضًا ؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لا نهليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الفناء المباح مثلا ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ، بل قطع

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية ، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة لجاء فعلهم على وفق الإرادتين ، ولم يمن أهل المعصية لجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا في قوله (وكل بقضاء الله وقدره)
(٢) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني ، بل قد يكون مطلوبًا بهذا القصد

الزمان به صدء عما هو خادم^(١) لذلك ، فصار خادماً لعدده .

وجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : (وإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَواً) يعنى الطيل أو المزار أو الفناء . وقال في معرض الذم للدينا (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ)^(٢) الآية ! وفي الحديث^(٣) (كُلُّهُ هَوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً)^(٤) فعدده مما لا فائدة فيه ؛ إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أولاً حقابه استثنائها ولم يحملها باطلاً

وجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كاجاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث هو ، ولا بالطرب ولا بسببه^(٥) من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو (١) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة) : لأنه لو كان كذلك لكان منبهاً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل قطع . وإنما هو معطل للباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها ، الخادمة للتراتب الثلاثة ، فيكون خادماً لعدد هذه المراتب ، فكان مذموماً بالقصد الأول

(٢) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم ، وقد جعل الطيل وما معه في الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطيل وما معه عما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها هو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول ، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الآية ، وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به عابن العادات ؛ ففيها التزواج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الفناء وما معه فانه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضا أن وجوه التمتع هيأت للعباد أسبابها خلقا واختراعا فعملت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجد للهو أو اللعب تهية تختص ^(١) به في أصل الخلق ، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) وقال : (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ - الى قوله : يَخْرُجُ مِنْهَا الزُّلُّوُ وَالرَّجَانِ) وقوله : (وَالْغَيْلَ وَالْغُلَّالَ وَالْخَيْرَ أَتَرَكَ كِبُوهَا وَزِينَةً) الى أشباه ذلك ^(٢) ؛ ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثا في القسم الأول ؛ كالأكل والطعام ، والشرب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلب هذه اللذات بمجرد ما من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب ^(٣) عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجها آخر مستأنفا ، كأنه يقول : وأيضا فان ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم بخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبق الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل ما يتفق على كونه حسنا في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أى لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلا للتأهب به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة ، ولم يمتن بالثمين بهما . وكذا الآية الثالثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذى يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو ، أى لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقتها للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك

(٢) تسميم لقوله (ولا تجد للهو أو اللعب تهية تختص به في أصل الخلق)
(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب ، بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل على ذلك أمور : « منها » ^(١) بثها ^(٢) في القسم الأول . « ومنها » ^(٣) أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ) وقال : (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) وقال : (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً ^(٤)) وَرِزْقاً حَسَنًا) ، وما كان نحو ذلك . وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين بها ، واتخاذ السكر راجع ^(٥) الى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول « ومنها » أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به أيضاً ^(٦) لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغي أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثاً ^(٧) في المطلوب بالكل

معها ما يخدم الضروري ، وهي حينما تجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع . وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلبوا بجوازها وقصدها قصداً أولياً . وبهذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً فانظر لم يعدد رابعاً مع الثلاثة بعده؟

(١) أى انتشارها ومصاحبتها لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أى لحكم الجواز في القسم الأول يكون منصبا عليها أيضاً

(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكرأ ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

(٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر

(٥) أى وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الأتعاب والهجوم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهي مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث : « كلُّهُ لهُوَ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ »^(١) فاستثنى ما فيه خدمة للمطلوب مؤكداً ، وأبطل البواقي . وفي الحديث^(٢) أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مكثوا مئةً فقالوا : يا رسول الله حدثنا ما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : (الله نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية . فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالحيد فيه غاية ما طلبتم^(٣) ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفرج بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوي : ثم ملأوا ملة ، فقالوا : حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات . ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحمهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكليف مع ذلك . فدلوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لصد ذلك . وفي الحديث أيضاً : « إنَّ

الأولويين ما يكون مجرد لهُوَ . والثاني محل النزاع . والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة ، بل الأربعة على ما قرناه

(١) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس

(٣) افطره مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفيق بينهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعني ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعاً لأجابههم اليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يحجبهم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثاً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري وهو الدين

لكل عابده شدة^(١) ، ولكل شدة فترة ؛ فإما إلى سنة ، وإما إلى بدعة . فمن كانت فترته إلى سنة فقد اهدى ، ومن كانت فترته إلى غير ذلك^(٢) فقد هلك . وأما آيات الزينة والجمال والسكر فإما ذكرت فيها^(٣) لتبعتها لأصول تلك

(١) رواء في التزغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهدى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك) عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل شرة الخ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفي الترمذي حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفي النهاية ضبطها بالراء . فلعن ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ، وهي النشاط والرغبة والحديث يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث (خير الأمور أوساطها)

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملأوا النفوس . والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا

(٣) أي ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها ؛ كالدفع ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها في آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) . وما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى أعني التي في معرض الامتنان ، لا التي مثل آية (المال والبنون) فإن هذه من باب آية (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) ، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على إنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فإن الجلال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم ^(١) له ، ويدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ » ^(٢) « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى ^(٣) أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ » . ^(٤) وأما السكر فإنه قال فيه : (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا) فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (وَرِزْقًا حَسَنًا) فحسنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تصرفوا بشروع وغير مشروع ، ولم يؤثّر بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ رِزْقٍ لَكُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا) الآية ! فتفهم هذا

وأما الوجه الثالث فلأنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول ؛ كلاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني ، لا بالقصد الأول ، إذا ^(٥) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كلاعبة الزوجة ؛ ويمكنه من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ؛ والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره . وإنما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

(١) أى وتقدم أن ما كان مشوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٣) أى فؤية أثر النعمة مما يتخذهما . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة التندب ، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٥) لعل الأصل (إذ) لا إذا ، فهو تعليل لسابقه

من فوائد المسألة الخامسة عشرة ، أنه ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لنفسه ٢٣١

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إنما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا (٢) لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية ترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٣) ضد ما اقتضاه في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال . وما زاد على ذلك لافائدة فيه فيما يظهر ، التعليق الفكر بأمر صناعي ، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبغي عليه أمور (٤) فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد ، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

(١) أى النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً ؛ أى فليس خادمًا للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم المطلوب الترك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلاً فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فإذا دأوم عليه وضع الوقت فيه لم يكن خدماً به شيئاً من المصالح ، بل كان مضيقاً لها فلذا نهى عن الدوام

(٣) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على ما يقتضيه الحال "خ") أى فان أدى استعماله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والافلا

(٤) أى فروع في مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أى قواعد كلية تنفيذ عملاً كما سيقول : (فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثرت الفساد في الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملاسته ، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل ، وهي إما مطلوب بالأصل ^(١) وإما خادم للمطلوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضيق والحرج ^(٢) ، أو تكليف مالا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للإنسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمغفور عنه ، لأنه بحكم التبعية ^(٣) لا يحكم الأصل . وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الأحياء على وجه أخص ^(٤) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر وأطرد وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه - : فان قيل

(١) يرجع الى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع الى ما بعده

(٢) يرجع الى قوله (خادم) . وقوله (أو تكليف) راجع الى قوله (إما مطلوب بالأصل) ، فان الحاجي خادم للضرورة الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلا فان كانت الحاجة إليه لا تصل الى حفظ الحياة الذي هو ضروري وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالأصل

(٣) أي لضروريه أو حاجيه فقط . ولو كان بحكم الأصل مباحا لما ألزم بالوقوف عند حد . وقد سماه عفوا كما سبق له في ذكر مرتبة العفو ، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة ، وليست داخلة في المباح

(٤) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد ، أما هنا فلما ذكر التي مثل بها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لا تدخل للمؤلف في جلبها . فهو يقول : إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا ما يقتضي حظرها ، سواء أكان من جهتها أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانهة تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة ، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعها للحرج وتكليف مالا يطاق ، ويكون ما لا يسبها من المحظورات من باب العفو

فمن فواهدا أنه ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لمفسدة ٢٣٣

بالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخلوها إلى أن يكون حراما أقرب منه إلى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداول وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فإذا احتاج إليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ؛ والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، والحمام كبلبل عموما ، وكلنهر خصوصا هذا ماقاله . وهو ظاهر في هذا المعنى (١) .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للخرج ؛ وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع في المسألة نظر ، ويتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سد في بيع الآجال وأشباهاها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبدُ المنوع صراحا (٢) . ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب (٣) ، فإن لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار غيره تكميل من باب التعاون . وهو ظاهر . أما إذا (٤) كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح ، إذا حضره منكر أو كان في طريقه ، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه ، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن (٥) والحالة (١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح ، وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فإن ظهر أنه يقع في المنوع غالبا أو قطعا ، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها التجاسة ، لكن الأصل في الأشياء الطهارة فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؟ يبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو العكس كما هو رأى ابن حبيب . (٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق . (٥) تفريع على التخييل بأنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضره المنكر وعولنا

هذه أن يستوفى المكلف حفظه منه ، فلا بد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره . وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنه الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المفسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً ، وحض كثير من الناس على ترك التزويج وكسب العيال ، لما داخل هذه الأشياء واتباعها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك أنه ترك ^(١) الجمعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء ، وفقهاء ، وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المشويات . وهذا كله له دليل في الشريعة ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَاءُ يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْحَبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَقْرَبُ بِهِ مِنْ الْفِتَنِ » ^(٢) ، وسائر ما جاء في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا أو وجوباً ، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدهما » أننا إنما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها ^(٣) ، فمن عمل على أحد الجائزين على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حفظه من ذلك المباح فلذا أبيع له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، لحفظه منه كالأعدم ، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقله (فلا بد من تركه) تفريع على قوله (لأنه غير مطلوب الخ) ومعنى (لا يمكن) لا يجوز

(١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه ، وكان لا يجب أن يذكر ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس مما نحن فيه

(٢) رواه البخاري وأبو داود والنسائي

(٣) أي من الحاجة ، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج

فلا حرج عليه ، ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأننا لم نتعرض ^(١) في هذه المسألة للنظر فيه « والثاني » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهدهم مما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فإنها في الغالب قاذحة في أصول ^(٢) الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع الفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك ^(٣) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشتات تختلف كما مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادماً للمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الزينة العليا من اللذة والطيب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يمتد به إلا في أخذه من جهة الخطأ ، أو من جهة الخطاب الشرعى فإذا أخذ من ^(١) أنظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر ، يجرى فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؛ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الضيق والحرَج القادح

(٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطف في المعنى على قوله (للاشكال) أى أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطيقها كثير من الناس ، لأن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلاً مبنيًا للمجهول أى ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعى فهو المطلوب بالكل ^(١) ؛ لأنه في القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذى هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح ^(٢) انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الإذن ؛ وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول .

وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فالألب مثلا ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فانه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدّها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لأنه مخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر ^(٣) بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسائلين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة ، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادما لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لا غير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخلا تحت الطاب فللمبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ، ويعلم أيضا أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطاة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطاب بالكل يعنى متى أخذ كذلك يرى من الحظ وخروج عن كونه مباحا إلى كونه طاعة .

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان مخدومه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنما ينصرف إليه لو كان داخلا تحت الطلب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يرى أن الحظ فينقلب طاعة (٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . وإذا عرض على هذا الأصل
تبيين الحق ^(١) فيه إن شاء الله تعالى

فإن قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول ،
فقد مر أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فالعيب والغناء ونحوهما إذا قصد
باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا
أنوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو
غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا ^(٢) بالقصد الأول ، فإنه استوى مع
النوم مثلا ، والاستلقاء على القفا ، والعب مع الزوجة ، في مطلق الاستراحة ؛
وبقي اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار الترفيه ، فإذا أخذه
من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، وإن أخذه من جهة الطلب فلا
طلب ^(٣) في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر ^(٤) فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر
الاكثر منه والدوام عليه ، ولا كان منهيًا عنه بالكل ، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أي وأنه غير معقول انقلابه طاعة ، لأنه من قسم المنهي عنه بالكل ، فلا
يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لأنه لم يطلبه
حزئيا ، وهو ظاهر ، ولا كليا ، لأنه منهي عنه

(٢) أي لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتباره ما تضمنه من الراحة المعينة
على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أي بالقصد الأول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي ، لأنها
امثال أمر الشارع

(٤) أي لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني ، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون
مطلوبا فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة ، لو كان كذلك ما منى الشارع عن
استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادما لمطلوب الشارع . والواقع والقرض أنه خادم
لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني
لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا يتقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شبيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ ^(١) » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن . كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله . « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ » قيل : وما بركات الأرض ؟ قال : « زَهْرَةُ الدُّنْيَا » فقيل : هل يأتي الخير بالشر ؟ قال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ ، وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ حُلُوةٌ خَصِرَةٌ » الحديث . وقال حكيم ابن حزام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : « إِنْ هَذَا الْمَالَ خَصِرَةٌ حُلُوةٌ » الحديث ^(٢) ! وقال « الْمَكْثُرُونَ هُمْ الْأَقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » الحديث ^(٣) ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٢٦٤)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفض فيه يمينه وشماله الخ) عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر . وفي رواية لمسلم (أن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا) واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملحق منهما

يزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوب ، وإنما
 الاكتساب خادم لذلك المطلوب ، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا
 روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملي ، فلم يخرج النهي عن الإسراف
 فيه عن كونه مطلوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلي ، والنهي تبعي ، فلم يتعارض
 ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه
 في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة
 والفوائد المبينة عليها كثيرة

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأمر والنهي في التأكيدي ليست على رتبة واحدة في الطلب .
 الفعل أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأمر
 واجتناب النواهي ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .
 وعلى ذلك التقدير يتصور اقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهي الوجوب ،
 والندب ، والكراهة ، والتحريم .

وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الاقسام ، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء ،
 وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء
 الترك . فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم .
 وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ، ومن هذا حذوهم بمن
 أطرح مطلب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة ، إذ لم
 يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك
 العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى
 المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص كما مر ^(١) .

(١) في الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا
 فهو رخصة . والعزيمة هي الأولى التي نهى الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والانس .

في أحكام الرخص . وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقتين :
 (أحدها) من جهة الأمر ، وهو رأى من ^(١) لم يعتبر في الأمر والنهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو ^(٢) شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والنهي ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس ^(٣) النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبى المعالي في « الإرشاد » فانه لم ير الانقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الأمر والنهي ، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة الى المخالفات في أنفسها ، مع قطع النظر عن الأمر والنهي . وما رآه يصح في الاعتبار

(والثاني) من جهة معنى الأمر والنهي . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر الى قصد التقرب بتقتضاها ، فإن امتثال الأمر واجتناب (لا ليعبدون) فالأصل أنهم ملك ، وليس لهم عليه من حق ولا حظ ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته ، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات . فالأذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة

(١) هو أبو منصور الماتريدي . قال إن صيغة الأمر للطلب أى ترجيح الفعل على الترك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر فيكون معناه طلب الكف أى ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الأمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر ، وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي

(٢) أى الاقتضاء ، لأنه الطلب بلا شرط شيء

(٣) أى وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام ، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أى مواجهة الأمر بالمعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الأمر لافرق

في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب ، وبين المكروه والحرام ٢٤١

النواهي من حيث هي ، تقتضي التقرب من المتوجه اليه : كما أن الخلفة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لافرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت ^(١) عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والمحرم عنده ، لأن الجميع يقتضي تقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتماضي في القرب هو المطلوب . فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والمهرب عن البعد .

«والثاني» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند المخالفة ، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالباني على مقتضى ذلك لا يفرق عنده طلب من طلب ، كالأول ^(٢) في القصد الى التقرب . وأيضاً ^(٣) فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً الى مكمل خادم ، ومكمل مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف فتمت حصلت المندوبات كملت الواجبات ، وبالضد فالأمر ^(٤) راجع الى كون

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع لكان أظهر .
(٢) أي كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أودره مفسدة

(٣) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني . وحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلامتياز بينهما .
(٤) أي المسمى في عرف هؤلاء طلباً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً بهواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجوبها الأكمل ، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكمل وجوها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالضطرالىه
فى أداء الواجبات ، فزاحت المندوبات الواجبات فى هذا الوجه من الافتقار .
فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر فى المكروهات مع المحرمات .
من حيث كانت رائدًا لها ^(١) وأنسأها ، فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى
العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصى يريد الكفر » ، ودل على ذلك
قوله تعالى : (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » وتفسيره فى الحديث ^(٢) .
وحديث ^(٣) : « الحلالُ بينٌ والحرامُ بينٌ وبينهما أمورٌ مشتبّهات » الخ ، فقوله ^(٤) .
« كالراعى حول الحمى يوشك ^(٥) أن يقع فيه » . وفى قسم الامتثال قوله : « وما

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومضى
تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرّوت على أكبر منها ، كما فى حديث البخارى .
(لن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أى فلا
يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التى تقطع فيها يده .
(٢) حديث الترمذى وصححه (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت فى قلبه نكتة ، فإذا
هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهو الران
الذى ذكره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاه . أى فالمعاصى الرائنة على قلوبهم
كانت سببًا فى شقاوتهم بالكفر . وهذا وإن كان غير مانحن فيه إلا أنه تقرب للبوضوح .
وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآتية فى الحرام المؤدى .
إلى الكفر . لافى المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فديلان على كلا
التفسيرين السابقين برمتها والقرب والمصلحة وتكليف الواجب فى حديث (ما تقرب
إلى عبيد) ، والبعد والفسدة وخدمة الحرام فى حديث (الحلال بين) فعليك
بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٤) إما أن يكون خبره محذوفًا يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما
أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف فى تأليفه

(٥) أى فكثيرًا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سببًا للوقوع فى محرمه
حيث يكون المشتبه فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط

في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب، وبين المكروه والحرام ٢٤٣

تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه ، الحديث (١)
والثالث النظر الى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكرًا على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفرًا على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد معدودة من العرش إلى العرش بحسب الارتباط الحكيم وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) وقوله : (الله الذي أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم — الى قوله : وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظالم كفار) وأشباه ذلك ، فتصرف النعمة في مقتضى الأمر شكران لكل نعمة وصلت اليك ، أو كانت سبباً في وصولها اليك ، والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم ، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره النزالي في «الإحياء» وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر ، ولا نهى ونهى . فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق ، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق . وثم أوجه أخرى يكتفي منها ما ذكر . وهذا النظر (٢) راجع إلى مجرد اصطلاح ، لا إلى معنى يختلف فيه ؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي — كما يقول الجمهور — بحسب التصور (٣) النظري ، وإنما أخذوا في

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري . وأوله (قال الله تعالى من عادي وليا فقد آذنته بحرب . وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه . ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به الخ) فأنت ترى النوافل كملت القرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أي الذي بني عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي
(٣) أو كما قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر)

نمط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أن يقوم بغير التجدد وبذل الجهود ، في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاحة العبد لسيدته في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لافي الدنيا ولا في الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل الجهود ، والرب يفعل ما يريد .

فصل

ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هي مخالفة الأمر ^(١) أو النهي ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفراً أو نكسة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبيهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحاً فالراجح الأخذ بما يضاؤه من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة ^(٢) في الجملة ، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « يا أيها الناس توبوا الى الله فإني أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة » ^(٣) وقوله : « إنه ليغان على » (١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول (مخالفة الأمر والنهي) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تقريباً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني

(٢) أي فيحتاج مثل هذا المباح الى التوبة

(٣) رواه النسائي ، كما في كنوز الحقائق للنووي

قلبي فاستغفر الله ، الحديث ^(١) ويشمله عموم قوله تعالى : (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولاجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — قصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والعاقل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً ، وقسم المكلفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كن من المقربين ^(٢) فروحٌ وريحانٌ وجنةٌ نعيم ، وأما إن كن من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل ، حتى يمدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يمر أفافسه بطلا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضاً نبه حديث ^(٣) الندامة يوم القيامة ، حيث تم الخلائق كلهم ، فيندم السعي . أن لا يكون قد أحسن ، والحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) بقيته (في اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني

(٢) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يصف مثل ذلك لأصحاب اليمين ، وإنما أضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين . هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (في سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر التعم التي أعدها لهم

(٣) حديث الترمذي (ما من أحد يموت إلا ندم : إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد ، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع) وبطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الذم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضاً معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فعليه اطلاع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت ^(١) أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها ^(٢) في الأكلية والأرجحية . وقال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) وقال : (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصاد على مرتبة دون ما فوقها . ولذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي ، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « في كل دور الأنصار خير » ^(٣) قال سعد بن عباد : يا رسول الله خير دور الأنصار فجعلنا ^(٤) آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ ^(٥) وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير » ^(٦)

(١) في حديث الترمذي

(٢) أخرجه الشيخان أن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب في السماء

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٥)

(٤) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المنى للمجهول في خير وجعل . وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة . أي فع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخاري

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب أيضا فلا تعارض بينهما . والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » راجع ^(١) الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطالبة ما هو حق ^(٢) لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ما هو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ما هو حق لله فهو راجع الى العباد ، وطى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأمر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً ^(٣) عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلاً قول الله تعالى : (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فلامثاله هذا الأمر مأخذاً :

(أحدها) وهو المشهور للتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ، وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان غوفاً أو مأموناً وإلى استعانتة بالرقعة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، وإلى غير ذلك من الأمور (١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبها عن مراتب فوقها . وهو من هذا الباب

(٢) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصلحة العباد دنيا أو أخرى ، وهو العبادات والتحليل والتحرير وحفظ الضرورات الخمس وغير ذلك . ومنها ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله مغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب ، كالعتق للعبد مثلاً . هذا ، ولكنه في التفريع أجل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

(٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً ولا يقال إنه تعارض الأمر والمتعلقة بحق الله تعالى حيثئذ مع الأمر المتعلقة بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العادية انتهض للامتثال ، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينتهجم^(١) عليه

(والثاني) أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالى^(٢) أو الموت أخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رمة بقية ، وأن الطوارق^(٣) المعارضة والأبواب الخوفة لا تتوازي عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني ، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها^(٤)

(١) أى إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققاً أو بعضها عرف أن الطلب لم ينتهجم يعنى ولكنه لا يزال متوجهاً ، بدليل أنه إذا عاجل الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صبح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً

(٢) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلمها (الطوارىء) بالهمز ، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لا تناسب . وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارىء) نظر أرق بما قبله

(٤) فكان الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها ، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها

ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امتثال الاوامر والنواهي ٢٤٩

وأما الثاني فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم^(١) ما يدل على صحة ذلك
الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد
التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أو لا^(٢)
كقوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) قوله تعالى : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها
لانسألك رزقاً نحن نرزقك ، والعاقبة للمتقون) فهذا واضح في أنه إذا تعارض
حق الله وحق العباد فالتقدم حق الله ، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ،
والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقضى الكلام أن من اشتغل^(٣) بعبادة الله

(١) في المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب
عليه أن الأسباب والمسببات يد الله ، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب ، ويفعل
عن العادة الموضوعة في الأسباب

(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لانسألك رزقاً)
وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه .
ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو جعل المكسب في الغم
أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من
الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض في الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقاً
إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث
في آية (وأمر أهلك)

(٣) يعنى دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من
الآيات ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمنياً يقتضى أن تترك الأسباب رأساً ،
فإن الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع الذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه
لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلاً عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس
وأن سعة الرزق تغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر : (ادع الله أن يوسع على امتك) .
فقال له (أفي شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيبتهم الخ) ..
وأما آية (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فحل الجزأ

كفاه الله مئونة الرزق . وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتنبية ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وإن يمسسك الله بضرٍ فلا كاشفٌ ^(١) له إلا هو ، وإن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فلا رادَّ لهُضِلِه ^(٢)) . وفي الآية الأخرى : (وإن يمسسك بخيرٍ فهو على كلِّ شيءٍ قدير) وقال : (ومن يتوكلْ على الله فهو حسبه ^(٣)) بعد قوله : (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات في هذا المعنى كثيرة

« والثاني » ما جاء في السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يسطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبته الله لك لم يقدروا عليه » الحديث ^(٤) . فهو كله نص في ترك الاعتماد ^(٥) قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص . وسيأتى لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث (١) ، (٢) أى أى ضرر وأى خير أرادته لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبيه اليك ، لا يفاله أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

(٣) نعم . وقد ورد (اعقلها وتوكل) و(لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفاصاً وتروح بطاناً) فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل — تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفي بقيته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً)

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب ، وفي الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل ^(١) كقوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد » ^(٢) وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد « إن يكن فلا تطيقه » ^(٣) وقال : « جف القلم بما أنت لاق » ^(٤) وقال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتسكح فان لها ما قدر لها » ^(٥) وقال في العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة » ^(٦) وفي الحديث « المعصوم من عصم الله » ^(٧) وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حظاً من الزنى أدرك ذلك لا محالة » ^(٨) إلى سائر ما في هذا المعنى مما المؤمن معناه النظر إليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال .

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما ، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً

(٢) رواه البخارى

(٣) إحدى روايات مسلم وفي رواية البخارى (فلن تسلط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله ، لأن ما في قدر الله ليس كذلك

(٤) رواه البخارى عن أنس بن مالك في باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الاذن بالاختصاص لتضرره بالعزوبة مع فقره

(٥) أخرجه في التيسير عن الستة ، وفي اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه

(٦) حديث أبي سعيد في غزوة بى المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الخ) أى لا ضرر عليكم في عدم العزل ؛ لأن العزل وعده سواه . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما في التيسير

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لا تملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ، وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى

« والثالث » ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت^(١) قدهاءه .
معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نتكل ؟ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في الطاعات أيضاً وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماءه فأنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى (يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً) وقوله (أفلا أكون عبداً شكوراً) جواباً لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتماً (قم فأندر الى قوله : ولربك فاصبر) وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقرن الأمر الحتم بكفالة التأيد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) (أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه الى قوله : أليس الله بعزيز ذي انتقام) وما وصل اليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبت الله تعالى وطناً به باطلاعه على باهر قدرته ، وعظيم جنده المائتين للسموات والأرض ، وأن واحداً من الجنود يكبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئة الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأيد على ما عرفت وقد سبق لل المؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة ، وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الاتية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد . فكيف يعد هذا بما نحن فيه ، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط

وقال: « أفلا أكون عبداً شكوراً »^(١) . وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف^(٢) من قومه حين تمالؤا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبلغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الألم لعدم مسارتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لك يا باع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تؤيد ما ذكرنا ، فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأيد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك . ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا تقويته بهارون الأفسح منه ، وأنه يخاف قتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم إليه هارون قال معا (إنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلما سمعا اتأيد بقوله تعالى (لا تخافا إني معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون ووصلته . وقول هود (فكيذبوني جميعا ثم لا نتظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأيد ، فليس مما نحن فيه أيضا ، وإلا لكان إلقامه باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبهم الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيدته والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمره وأخيه مما نحن فيه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأخرج حرج ولا على المريض حرج) ، وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

(١) عن المغيرة بن شعبه رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الحنفية إلا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا ، لكان البقي ، فسيأتي في وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله) فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

(قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) الآية ! وقال له : (ولا تطع الكافرين والمنافقين وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) فأمره بطراح مايتوقاه فإن الله حسبه به وقال : (الَّذِينَ يُبَاقُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ) وقال قبل ذلك : (وكان أمرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا) وقال هود عليه السلام لقومه وهو يلغهم الرسالة : (فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون ؛ إني توكلت على الله) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : (ربنا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْطِرَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى) فقال الله لهما : (لا تخافا ، إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عنده في قوله تعالى : (غير أولي الضَّرَرِ) ولكنه كان بعد ذلك يقول : إني أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إلى اللوام وأقعدوني بين الصفيين ! فترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندب بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أمروا بالهجرة وشُدِّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه ، ولا تكليف بما لا يطاق ، قال لبنه : إني أجد حيلة فلا أعذر ، احموني على سريو الخملوه ، فأت بالنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك . الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخى لي أحداً ، فرجعنا جريحين فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخى أو قال لي : أنفوتنا غزوةً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة نركبها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جرحاً منه ، فكان إذا غاب حملته عُقْبَةٌ ومشى عقبة ، حتى اتينا إلى ما انتهى إليه المسلمون . وفي النقل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبها تقرر اقتضت أطراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امتثال الأوامر والنواهي ٢٥٥

وضمها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده
وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأياها فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب : فمنها ما هو
مطلوب حتماً ، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراجعة في كل ملة ، ومنها
ما ليس بحتم ، كالندوبات . فكيف يقال إن الندوبات مقدمة على غيرها من
حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم في النظر .

وأياها فلا دلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ
إِلَى التَّهْلُكَةِ ^(١)) وقوله : (وَتَزَوَّدُوا) وقوله : (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ
قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستمد الأسباب
لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية
في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لا يقتضيه ^(٢) فلا بد من صحة أحدهما ؛
وإن صح بطل الآخر . وليس ما دلتم عليه بأولى مما دللنا عليه ، والتراجع من
غير دليل تحكّم

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم ^(٣)

(١) قد يقال إن هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها
لا تصلح دليلاً هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما
تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا (وسائر الضروريات
المراجعة إلخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية (وأعدوا
لهم) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي
في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي
هو من حق الله تعالى قطعاً

(٢) يريد بل يقتضي خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضي أنه ينافيه .
ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أي أن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً ، بل إسقاط
الأسباب التي تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله
ليس هناك تعارض أي لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً

بعض الأسباب خاصة—وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى—على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه. فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض. ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من أطرحها عند التعارض، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطرحها كذلك في مواطن كثيرة، وندبه إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المقدمة. وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب. هذا جواب الأول

وأما الثاني فإن حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإما فصح للمكلف في أخذ حقه، وطلبه من باب الرخصة والتوسعة، لا من باب عزائم المطالب، ويبان ذلك في فصل الرخص والعزائم. وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض. وأيضا فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات، خادم للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل. فلاجل هذا كله قد يسبق^(١) إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه؛ فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا، وإلى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث^(٢) يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فانه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى. فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفي الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد
بتذكير أثبتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جدا (١)
وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف
لما إلى غيره . أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله
تعالى . وقد تبين هذا في موضعه

المسألة الثامنة عشرة *

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر
راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارها معا من
جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل
أو التعاون

فان كان الأول (٣) فحاصله راجع (٤) إلى قاعدة سد الذرائع ، فانه منع الجائز (٥)

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق
كما أشرنا إليه ، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودنا من
المؤلف رحمه الله

(٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقروا ، مع الاتفاق على عدمه
(٣) ومثاله تشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه
للكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التصديق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا
أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لاحتكر في سوقنا) الحديث
(٤) ففهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل ، كالك . ومنهم من يخصها بمواضع
قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله (فانه منع الجائز) مبنى على إعمالها
(٥) أي المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

لثلا يتوسل به إلى المنوع ، وقد مر ما فيه ^(١) ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد
« والثاني » اعتبار جهة التعاون ، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى اللال ^(٢).

(١) وانه متفق عليه في الجملة ، وانه حصل اختلاف في بعض التفاصيل
(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتي في المسألة
العاشرة من كتاب الاجتهاد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهى على فعل باعتبارين : اعتبار أصله
وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل
والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على
أصله والنهى على ما يؤدى إليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يشول إليه
ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل
لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدى إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضاً
يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل.
ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يشول إليه من المفسدة الشرعية لمنهى عنها ،
كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فإن ظاهرها الحل باعتبار
ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعى
الأصل ، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضرورى أو
حاجى ، فيؤدى إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ما تقدم في الفصل
الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجع برمه — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثاني وهو توجه النهى إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار
النهى الذى فى الأصل ، لثلا يؤدى إلى إلغاء النهى ، والتوسل بالمنوع شرعا إلى.
مطلوب ضعيف استحسانى وهو جهة التعاون ، كالمثل الذى ذكره المؤلف (يسرق.
ليصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تصدق) ومحل اعتبار النهى مالم يكن فيه.
معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلق
الركبان ، فانه ضرورى أو حاجى لكسب الشخص لعياله ، وإهمال هذا الكسب

الممنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بما لاها ، ولأنه فتح باب الحيل .
« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية ، أو لا . فإن كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب ها لأدى إلى انحراف الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد

وإن كان الثاني فظاهره شنيع ، لأنه انهاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً ، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى لأنه تكملى . وما هو إلا بمثابة الغاصب والبارق ليتصدق بذلك على الماسكين أو يبنى قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منى عنه ، ولكنه يؤدى إلى مصلحة العامة ، حيث يشترن من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذى يرفع الأثمان ، فهو منى عنه يؤدى إلى مطلوب هو أرفاق العامة ، فقدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادى هو من الضرورى أو الحاجى وهو نصح مطلوب ، وتركه منى عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر . لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو فى الأسعار ، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية فى الحضر ، وفيه تضيق عليهم فألقى النهى عن ترك النصح وروعى المطلوب وهو التعاون رقاً بالحضر ، وتقديم للمصلحة العامة ، وكذا تضمين الصانع والصانع أمين كالوكيل ، والمودع بالفتح وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامين منى عنه حفظاً لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب فى التعاون ، فجعلوا ضامين تقديم للمصلحة العامة . وكذا مسألة أبى بكر رضى الله عنه ، حسب لعائلة ضرورى أو حاجى ، وتركه منى عنه ، لكنه يؤدى إلى مصلحة عامة المسلمين ، فألقى النهى فى الأصل وروعى جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسم ومنه نزاع الملكية الخاصة للنافع العامة ومنه ما وقع فى زمن معاوية رضى الله عنه من قتل أحد من مقابرهم إلى جهة أخرى لاجراء الدين الجارية بجانب أحد ، وكان ذلك بمحض الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء ، إلى غير ذلك ، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كالنعم من تلقى الركبان ، فان منعه في الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادي ؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمن الصناع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم في التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك في بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أولاً ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى ^(١) ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولاً ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية ، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم ، حسبما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة ^(٢) فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة ، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه
(٢) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي

حكايات ^(١) الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو مترومة . والمظنون لا يقف للقطعي ولا يمارضه

(والثاني) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها ^(٢) الى الأدلة القطعية . وقضايا الاعيان محتملة ؛ لا يمكن أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهي مقطوعة ومستثناة ^(٣) من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الاعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولاتنهب الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ وكافي المسألة السفرية ^(٤) بالنسبة الى الملك المترف ، وكافي الغنى بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يفنيه على الخصوص ، وبالعقد في مالك غير النصاب وهو به غنى

(والرابع) أنها لو عارضتها فيما أن يعمل معها ، أو يعملها ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى في محل المعارضة : فاعمالها معاً باطل ^(٥) وكذلك إعمالها ؛ لأنه

(١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية ، خوفاً من اعتماد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً (٢) أى فالأدلة القطعية التي انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أى مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء

(٤) فان العلة للرخصة بالانظار أو القصر المشقة ، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره . وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة الى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً وهو لا يجوز

إعمال^(١) للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى . وإعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب .

فان قيل هذا مشكل على بائى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، وإما بطلان هذه القاعدة ، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة .

فالجواب من وجهين

«أحدهما»^(٢) أن ما فرض فى السؤال ليس من مسائلنا بحال ، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفى الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شئ مخصوص وقضية عينية بما يقتضى بظاهرها المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا ، فلا إشكال فى أن لامعارضة^(٣) هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لان إعمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ، لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لا يلىق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الإعتداد به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل ، كأن كانت رسالة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا راحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأصل لقوة الجزئى سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل ، والثانى لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الإعتبار إن لاق بالموضع الاطراح والإهمال، كما^(١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة. وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكافي آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا. وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كشأن الملك المتصرف والنصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة فالمقام مشكل، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه. وأيضا فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فاما أن نقوله ولما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؟ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء. ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه، وليس تمثيلا لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأننا نقول: البعد شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع عن عمومها بالأدلة العقلية والنقلية، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال. ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الاتحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وبالم يرد حتى نقوله أو نظرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد—وهو الذي يناسب ما يدكره في الفعل بعده تقريرا على هذه المسألة—خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله: (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب. وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم. وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين. فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فتل هذا لا يؤثر في صحة السكليات الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ^(١) » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالتخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة ^(٢) عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالسكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان ^(٣) ، فإنه إذا تمسك بالكلية كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة ، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة ^(٤) في الكل ، فثبت في حقه المعارضة ، وربب به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلal في الدين ، لأنه اتباع للتشابهات ، وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

- (١) أخرجه في التيسير عن الحسنه إلا انساني
- (٢) القوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على السكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد ، لا في أصول الفقه
- (٣) مثلاً لما بأذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكمة وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا تجلها ورد الاذن . فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص
- (٤) لأن الكل على ما تقدم غير محتمل ، بل متحدد المعنى ، لا يقبل تأويلاً . فاذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة

(المسألة الثانية) القواعد الشرعية جارية على العموم العادى لا الكلى ٢٦٥

ومثال هذا ما وقع فى بعض المجالس ، وقد ورد على « غرناطة » بعض المدوة .
الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد فى قتل موسى القبطى ، وأن
ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله : (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) .
وقوله : (رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَاغْفِرْ لِى) ، فأخذ معه فى تفصيل ألفاظ الآية .
بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا
المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذكرت به .
بعض الأصحاب فى ذلك : المسألة سهلة فى النظر إذا روجع بها الأصل ، وهى مسألة
عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق
أهل السنة ، وعن الصفات باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك فى علم الكلام .
فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاً من
الصفات ، وهو صحيح ، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال .
أنه ليس بذنب ، ولك فى التأويل السعة بكل ما يلىق بأهل النبوة ولا ينبو عنه .
ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً فى المناظرات ، وكثيراً
ما يبنى عليه النظائر ، وهو حسن . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة^(١) وكانت العوائد قد
جرت بها سنة الله أكثرية لاعامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك .
الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه لإجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم
الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئى ما

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكليف عام .

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد فى التشريع
العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرده ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعله المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النواذر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الفنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات^(١) ، وإعمال^(٢) أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف . فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض^(٣) فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا علنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك الترف

(١) أى مع أن البينة قد تخطئ ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده ، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الاتية فيهم

(٢) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية ، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال في القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض . وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حيثئذ . فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل^(١) فلا ينتقض بما لا يتأتى
سكيله^(٢) لقلة أو غيرها ، كالتائه من الرُّ . وكذلك إذا علناه في النقدين بالثنية
لا ينتقض بما لا يكون ثمنًا لقلته ، أو علناه في الطعام بالاقنيات ، فلا ينتقض بما
ليس فيه اقنيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم
عند ذوى العقول السليمة . وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة ورواه عن احمد
وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدرهم والدنانير
فذهب ابى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثنية
وقال ابن القيم انه الصواب ، لأن الدرهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثنى هو
المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لا يرتفع
ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكنت كالسلع ، ففسد أن تكون أصلا
يرجع اليه في تقويم الأموال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القيم حاجة ضرورية
عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع
الخصومات بالرجوع اليه . ولو أبيع دراهم بدرهم متخالفة في وصف ككون أحدهما
محصية والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدرهم متجرا وجرا
الى ربا النسبة فيها ولا بد . والأثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها الى السلع
فاذا صارت هى سلما تقصد لأعيانها فسدت . صالح الناس . وهذا أمر معقول
يختص بالتدوين ، لا يتعداه الى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا
الفصل في النقدين لأنه مفوت لمصاحبة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه
ذريعة الى ربا النسبة . ومنع في الطعام سدا لهذه الذريعة في الأقوات . التي تشتد
حاجة الناس اليها وتفاضل في التدوين والطعام حرام ووسيلة للحرام .

(٢) الكيل والثنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة في السفر وإنما هى
الأوصاف المنضبطة التي ينط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن
الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت
الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس في الأقوات والأثمان أم
لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لا يقال ، وجد السفر أم لم يوجد ،
لأن الوصف الذى ينض به الحكم لا بد منه . فتأمل

في النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقياً للعلب على الدوام وعلى العموم^(١) ، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار^(٢) وكذلك نقول أن الحد علق في الحجر على نفس التناول حفظاً على العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول^(٣) الكثير . وعلق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الانساب ، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الانزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية : وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً ، ولكنه أريد التقرير ما هنا . وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : « أحدهما » باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق . وإلى

(١) بحيث لا تقصد البنية بالاقصاار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة . وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبني الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والثنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار ، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة . وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات ، وفي مسألة الحرق ليله وكثيره . وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر

(٣) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتجريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل

هذا النظر قصد^(١) الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عند العقل^(٢) والحس^(٣) وسائر^(٤) المحققات المنفصلة

« والثاني » بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالتعبد إليها ، وإن كن أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعمالي ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادى ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصدها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم^(٥) مما يشمل

(١) ويتضح بما أثبتته الأمدى في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضى أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب أنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فانه لا تخصيص ، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته ، وكذلك القدرة

(٣) كما في قوله تعالى (تبجي إليه ثمرات كل شيء) وقوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) وقوله (مانذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالريم) فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أنت عليه ، فانه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي ، قال القرافي : الحصر غير ثابت ، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فان العادة تقتضى أنك لم تركل الناس ولا يخفى أن ما قاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كما ^(١) أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ ^(٢) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب ^(٣) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ) (وهو الذى فى السماء إِلَهُ وفى الأرض إِلَهُ ^(٤)) فكذلك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فاما المقصود من لئى منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعق لضر بن جميع من فى النار وهو معهم فيها ، فضر بهم ولم يضرب نفسه ، لبر ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فضر بهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذلك لا يدخل شيء ؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : (والله بكل شيء عليم) وإن كان عالماً بنفسه وصفاته ، ولكن الاخبار إنما وقع عن جميع

القرافى إجمالاً مبسطة المؤلف ونقل بعض أمثله ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص أن كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير .

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع . لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . ففى أوقع فى باب الافادة لأن من ملك حدى الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال : فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت الخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان .

فالخاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات ^(١) الأحوال التي هي ملك البيان ، فإن قوله : (تدمر كل شيء بأمر ربها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجيال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قل : (فأصبحوا لآثرى إلا مساكنتهم) وقال في الآية الأخرى : (ما نذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يضح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمتها إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم بمن دخل الدار ، أو بمن لقيت من الكفار ، وهو الذى يقوم ^(٢) دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم . فهو إذاً الجارى في عمومات الشرع وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى ، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحتمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التى يدركها العقل والحس ؟ كما فى الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح فى تأييد المؤلف فى أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجها فليكون مخصصاً . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله ، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ الخارج منه له حسب الاستعمال . أما طريقة الأصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضماً يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فيكون تخصيصاً

مجرد^(١) اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أَيْمًا إهاب دَبِغَ قَدْ طَهَّرُ »^(٢) قال الغزالي^(٣) : خروج السكاب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للديباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، وتوقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق^(٤) لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل

(١) أى باعتبار أصل الوضع . أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يحظر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً ، فلا يحتاج إلى إخراج ، فلا تخصيص
(٢) رواه أحمد والترمذى والنسائى عن ابن عباس باسناد صحيح
(٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعى لجلد السكاب من الطهارة بالديباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذى يعمل المؤلف لإثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال : فلا ترجعوهن إلى الكفار) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار ، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال أن التخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين وإطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبى جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يد منهن اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف ، مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرآن . ولا ينافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخوها عمار والوليد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزات الآية في ذلك . لا ينافى هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها في عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء ، كما اعترضوا في أبى جندل والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية

حالة الأفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالاته على ما كانت عليه حالة الأفراد ، أولا . فان كان الأول ^(١) فهو مقتضى وضع اللفظ ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام ، وكل تخصيص لابد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرهما ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب ^(٢) حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى ^(٣) الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبرا في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثان ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية اشق ذلك عليهم وقالوا : أئنا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ ^(٤) فقال عليه الصلاة والسلام ^(٥) : « إنه ليس بذلك ، ألا تسمع إلى قول لقمان : إنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » . وفي رواية ^(٦) فنزلت : (إنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) . ومثل

(١) كما في قوله (والله بكل شيء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع
(٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلا ، لما سيجي في آية (إنكم وما تعبدون إلح) وليتأتى انفضاله وتميزه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله (فلقاتل أن يقول ان السلف الصالح إلح)

(٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد (إلى أشياء كثيرة سياقتها يقتضى بحسب المقصد الشرعي إلح)

(٤) أي قد ابتوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الأفراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله ، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذلك إلح) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك

(٥) تقدم (ج ٣ - ص ١٤٣)

(٦) الرواية الأولى أقعد في النهم ، وأوضح في الغرض

ذلك أنه لما نزلت : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) قال بعض الكفار : لقد عُبِدَتِ الملائكة ، وعُبدَ المسيح ! فنزل (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّْا الْحُسْنَى) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ ، وبادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالاته الأولى . وقد لا تبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبقى دلالاته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية »^(١) إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها فى مسألتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله^(٢) تخصيص بمجال .

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وللشريعة

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنها ينظر فيها إلى اللفظ باعتبار الأفراد ، كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه . للفظ الأفرادى ، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم تبقى دلالاته الوضعية ، إلا أنه دل على عموم آخر اقضاه الاستعمال ، ودلالاته حقيقية أيضاً لا مجاز ، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال (وكل تخصيص لابد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدها » المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثاني » ^(١) المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري ؛ كما تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا مجاز ؛ فكذلك تقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع بين ذلك ، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شرعٌ سواه ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالنهي (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلمَ دَرَجَاتٍ) فلا مانع من توقف بعض الصعابة في بعض ما يشكل أمره ، ويغمض وجه المقصد الشرعي فيه ؛ حتى إذا تبهر في إدراك معاني الشريعة نظره ، واتسع في ميدانها باعه ، زال عنه ما وقف من الإشكال ، واتضح له المقصد

(١) أي فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية . والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبت في الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الإشكال الأول يكمن فيه ملاحظة الوضع الثاني . أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة ، حتى تأتي تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة ، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعي على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القليل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ،^(١) وهذا الوضع وإن كان قد جرى به مضننا في الكلام العربي فله مقاصد يختص به ، يدل عليها المساق الخشكي أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفة المارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفة المارفون بمقاصد الغرب . فكل ما سألوا عنه فن القليل إذا تدبرته .

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول^(٢)

فأما قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررّة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه : والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في حاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ) فيبين أنه لا أخذ أظلم ممن ارتكب هاتين الخطيئتين ، وظهر أنهما المعنى^(٣) بهما في سورة الأنعام

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالضلالة مثلا

(٢) لعل الصواب (الثاني)

(٣) أي عني بهما في هذه الصورة لإطالتهما بالأدلة ، وتقريراً لبعدهما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق في الواقع الذي هو ضدّهما . وقوله (فكان السؤال الخ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب — أو على الأقل في سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخطيئتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إظهاراً بالحجة ، وتقريراً لمنزلهما في المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لها .
فكان السؤال إما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضاً فإن ذلك لما كان تقريراً
لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم ، دق أو جل .
فلاجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهي مكية نزلت في أول
الإسلام قبل تقرير جميع كليات^(١) الأحكام

وسبب احتمال^(٢) النظر ابتداءً أن قوله : (ولم يَلِيسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) نفي على
نكرة ، لا قرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتي رجل
فيحتمل المعاني التي ذكرها سيويه ، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر ،
ولانص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان
بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل في السورة^(٣) ما يدل على أن ذلك
النفي وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت
الآية من جهة إفرادها^(٤) بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام

نزولها سابقاً على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ،
فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع
بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه
(١) أي التي منها (إن الله لا يفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)
(٢) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة
واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة ، لانص فيها على الاستغراق الوضعي ولا
على غيره ، لجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه في هذا المقام ، لأن في مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارت
الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسبقها - أي حتى على فرض
أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً - وكونها في مساق
تقرير الأحكام (الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق ، هذا وذلك جعل العموم
محتلاً ، وجعل الآية مجملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص ^(١) على هذا بوجه .

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة الخ ماسبق ، فلما جاء ذكر الظلم في آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص . وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فانما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم ، وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلاحاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجد من السؤال والجواب لإزاحة لإجمال فقط والحاصل أن قوله سابقا . (والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أي من وضع الحقيقة الشرعية . كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية ، فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص ، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله: (إنكم وما تعبدون) الآية، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن
 جرير فيها بجهله بموقفها، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له:
 «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام»^(١) «لأنه جاء في الآية: (إنكم وما تعبدون)
 » وما «لما لا يعقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟ والذي^(٢) يجري على أصل
 حسانتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح
 وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله (وما تعبدون) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم
 يدخل في المعوم الاستعالي غير ذلك، فكان اعتراض المعارض جهلا منه بالمساق، وغفلة عما
 قصد في الآيات وما روى من قوله «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام»؛ دليل على عدم تمكنه
 من فهم المقاصد^(٣) العربية وإن كان من العرب، لحدثه وغلبة الهوى عليه
 في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، ونزل قوله (إن الذين
 سبقتم لهم من الحسن) بيانا^(٤) للجهل

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس،
 قتل له: لأن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معذبا
 للنعذ بن أجمون! فقال ابن عباس: ما لكم ولهذا الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله

- (١) قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف إنه اشترى على السنة كثير من
 علماء العجم وفي كتبهم. وهو لا أصل له، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث
 مسندا ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر، والعجب من نقله من المحدثين أه الوسي
- (٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ (ما) لا يشمل عيسى
 ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية. وعلى طريقة المؤلف من اعتبار المساق
 وكونها في كفار قريش - يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشا لم
 تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحا للشمول.
- وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتزويل عليهما
- (٣) أي التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له

(٤) أي لزيادة بيان جهل المعارض، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهود فسلمهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأراده أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سلمهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس (وإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) كذلك حتى قوله : (يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا وَيُحْجِثُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يُفْعَلُوا) فهذا ^(١) من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي ^(٢) لا بد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقة يجرى سائر العمومات . وإذ ذلك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل ^(٣) ألبتة ، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الاشكال ^(٤)

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الخبر في جوابه ما ينزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها ، ومن أذهب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله (لجوابهم) أى الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث

(٢) أى العربي البحت ، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية ، فتكون تلك القرائن كيان للجمال . لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ .

(٣) وسيأتى أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً

(٤) الاشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الأفرادى ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف ما فهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى مما يتفاوت الأزمان فيه بين الطائفة الإسلامية والقديم العهد . والمشتغل بفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك ، فن تبحر أدرك الاستعمال الشرعى ومقصد الشارع على الحال فتوقف الصحابة في مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل .

فلقائل أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك . وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عموميه بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما بين لم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل ، لا بما وضع في الاستعمال على العموم المدعى .

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس الرقع في خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاماً ألين من هذا ! فقال أخشى أن تجعل طبياقى ، يقول الله تعالى (أذهبتم طبيباتكم في حياتكم الدنيا) الحديث ! وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الاتفاق شيئاً أين تذهب بكم هذه الآية : (أذهبتم طبيباتكم في حياتكم الدنيا) الآية ، وسياق الآية يقتضى أنها

إيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية في الانعام وهى من أول ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عندهم في التوقف ، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال ، لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ، وابن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادى ، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل ، لا أنها بما وضع في الاستعمال الشرعى على العموم ، وأن عمومها باقى لم يسه تخصيص كما قول . وبهذا يتبين الفرق بين الاشكال والجواب هنا وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالاشكال الآتى وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت وقوله (يتضح) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جملة هو الصواب .

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فاليوم تُجزون عذاب الهون) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف . مطلقاً وله أصل في الصحيح ^(١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أدع الله أن يوسع على أمتك ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه . فاستوى جالساً فقال : « أو في شك يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفي حديث الثلاثة ^(٢) الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلاً تحت عموم الآية ، وهي في الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار) الخ فدل على الأخذ بعموم « من » في غير الكفار أيضاً .

وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال قطع على أهل المدينة بعث ، فاستتبت فيه ، فلقبت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهاى عن ذلك أشد النهي ، ثم قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتي السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله ، أو يُضرب فيُقتل ، فأنزل الله عز وجل (إن

(١) أخرجه البخاري في قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نسائه شهراً . وأخرجه أيضاً مسلم والترمذي

(٢) وهم : المستشهد في الجهاد ، ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر ولكنهم رأوا بأعمالهم ، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا ، وقد قيل هؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة ، فوفاهم ما أرادوا فيها ، والحديث رواه مسلم

الذين توفاهم الملائكة ظلالهم أنفسهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم ^(١) من ذلك .

وفي الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من ^(٢) شيء ، قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا » ^(٣) ، فأتى الله الأيمان فى قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : (آمَنَ الرسولُ بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون — الآية — لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) قال : قد فعلت ^(٤) (ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله ^(٥) تعالى : (وما جعل عليكم

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء)
وفي تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات
(٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم (ج ٢ - ص ١٦٥) وسيذكر أجزاء منه فى عدة مواضع

(٤) بقية الحديث السابق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى فى النفس من الخواطر لانه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا فقد كان معلوم على العموم الأفرادى ، لا الاستبمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على ما فهموا حتى نزل ما يخص وهو (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام فى ذاته ، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصودا ابتداءً ثم نسخ ، ويكون فهمهم فى محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حرج) وهي قاعده مكينة كلية. ففى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظى وإن دل الاستعمال القوى أو الشرعى على خلافه.

وكذلك قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لا ينفِرُ ان يُشركَ به) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم . وقوله تعالى : (ألا إنهم يثنون صُدُورَهُمْ لَيَسْتَغْفِرُوا مِنْهُ) ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستغفروا منه) أى من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجماعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم هؤلاء في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للبؤلف الكلام فيه في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير في آية (وإن تبدوا ما فى أنفسكم) أى على أنها راجعة للشهادة وكتبتها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه

(١) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت في الذين يستحيون ، ولا يلزم من الاستغفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره في سبب النزول ، فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية بما نحن فيه . فالمراد بقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وإنها تشمل من استحي الخ لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى

مع أنها نزلت^(١) في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عثموا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفِرَ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ ، وإما الاعتبار بخصوص السبب^(٢) وفيه من الخلاف ما علم^(٣) ، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة^(٤)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الضيق العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه المراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بئس أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء ، فيرى

(١) أى الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها (راجع قصة اليهودي المحمم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير)

(٢) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله ، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما في كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص . مثاله أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء) الخ . وكما في قصة مروءة بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دنع فقد طهر) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضاربة على أن العبرة بعموم اللفظ

(٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ماصححه الجمهور ، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا أن يقال أنه يريد الفائدة التي يعينها المؤلف ويكده للحصول عليها وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً

أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم . فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيها ، وقوموا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتا عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ^(١) الجانين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محل الداخل تحت العموم اللفظي . وهو ظاهر^(٢) في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية (إن الذين توفاهم الملائكة) ، ويظهر أيضاً في قوله : (ويتسع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى^(٣) ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكلليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة^(٤) العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستعان

(١) أي يتجاذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما
فالعبرة مستقيمة

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي لاسيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) ولذا أفرد بها بقوله (ويظهر أيضاً) .
(٣) أي من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله (من تلك القاعدة) أي المتقدمة في هذا الجواب . ويمكن أطرادها في الجميع وإما أنه من المجيبين — كابن عباس في آية (ويحبون أن يمحذوا) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكلليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العرفي الأفرادي ، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يبين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما في أصل النسخة

(٤) أي وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه ، يعد فهم قواعد الشريعة . أي فم

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالنفصل أو بالتصل
فإن كان بالتصل ؛ كالاستثناء والصفة والناية وبدل البعض ، وأشباه ذلك
فليس في الحقيقة بإخراج شيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع
منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه : « زيد الأحر » عند من لا يعرفه كزيد
وحده عند من يعرفه . وبيان ذلك أن زيدا الأحر هو الاسم المعرف به مدلول
زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم ، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما .
وهكذا إذا قلت : « الرجل الخياط » فعرفه السامع فهو مرادف « زيد » فإذا
المجموع هو ^(١) الدال . ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الا ثلاثة »
فإنه مرادف لقولك « سبعة » فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب . وإذا كان
كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا ^(٢) ، ولا يصح أن
يقال إنه مجاز أيضا ، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك « ما رأيت أسدا »
يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه ، ولم يفهموا الخصوص
باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلا حتى يكون المخصص منفصلا بطريق
من طرقة

(١) ولا تخصيص فيه . وهو حقيقة فيه . وهذا رأى أئى الحسين أن ما خص
بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة ؛ وذلك لأن
هذه المذكورات صارت كالأجزاء من الدال على المعنى المقصود ، وصار الدال معها لمعنى
غير ما وضع له أولا . وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذى أخرج
منه البعض كقولك أكرم بنى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة ،
وليس من العام المخصص فى شيء . ومثل هنا بعشرة ، وأيست أسماء العدد من
العموم فى شيء . إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة
وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثانى على الأول ، لأنه إذا كان اللفظ بقيد آتيا على قدر المراد
فلا محل للتخصيص قصدا

يفترس الأبطال « وقولك » ما رأيت رجلاً شجاعاً « وأن الأول مجاز ، والثاني حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى ما يصوره العقل ^(١) في مناحي الكلام وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ ، حسبما تقدم في رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لغوهم دخول الخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فإذا لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالتصل على ما فسرنا . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ما ذكرنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي ، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، فنحن بيننا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي ^(٢) سبق عقب اللفظ المشترك ليعين المراد منه ، والذي للأصوليين نظير ^(٣) البيان الذي سبق عقب الحقيقة ليعين أن المراد المجاز ؛ كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناول قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً (٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأصناف

(٣) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص . فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فانه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا، أم لا؟ فإن كان باطلا
لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة^(١) لا تجتمع على الخطأ. وإن
كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يمارضه خطأ. فإذا كل ما تقدم
بيانه خطأ

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم
منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع
الافرادى، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على
الأحكام رجعوا الى اعتباره: كل على اعتبار رآه، أو تأويل ارتضاه. فالذى
تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا خلاف بيننا وبينهم،
إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا يجوز حصول كلامهم.
وبالله التوفيق.

فصل

فإن قيل حاصل^(٢) ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه؛ ومثله
لا يبنى عليه حكم

فالجواب أن لا؛ بل هو بحث فيما يبنى عليه أحكام:

« منها » أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى^(٣) حجة أم لا؟ وهى من

(١) أى والأصوليون أمة في فهم

(٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أن المال واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً
وإخراجاً لبعض ما دخل في العام، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا
الصيغ بالوضع الاستعمالى لا الوضع الافرادى فالمال واحد والخلاف في العبارة
وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

(٣) أى العام الذى خصص بمبين كآكلوا المشركين، المخصص بالذى مثلاً. أما

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق ^(١) الإشكال المحذور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة ^(٢) أخرى ، وهي أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد به ما يتناوله ، فليس بحجة اتفاقاً . والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً ، وقال البلخي : حجة إن خص بمقتضى لا منفصل

(١) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في الهجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً ، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة مانعاً إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً ، وعلى رأى المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف في الحجية . وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعني أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت الى أنه يقول إن الذى يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً ، وأن هذه العمومات وإن لم تقرب بمعناها الوضعى الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع ، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهي حقيقة فيما يراد ، لا مجاز : وأن هذه القرائن تعتبر كبين المجمل لا كقرائن الهجاز الذى يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذى يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الأصوليين ، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال الكلّيات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن ، لأعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد إليها . وربما نقلا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجة في الباقي الذي بالغ عليه . والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان للجمل ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فإنا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فإين هو إبطال الكلّيات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيهم ؟ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الأخلال بها على رأيهم ؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيهم ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربى الفهم المطلق على مقاصد الشرع) فإذا ليست باقية على وضعها الا فرادى ولا هى غير مفتقرة الى فهم العربى المطلق على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضا غاية أنه لا يسميه تخصيصا ، بل يانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحصرت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجة العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهى معتد الشريعة . ويجعل الأخذ بهامن طريق تحسين الظن ، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا محتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لا جماله في المراتب التى يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بمومانه التي فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث بمجموع الكلم ، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تقتصر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخرى ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما قل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعالي ، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبغي عليه تفه كثير ، وعلم جميل . والله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأي أن الرخص تخصها ^(١) فليست بمخصصة لها في الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلى لا يطبق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثاني فعنى الرخصة في حقه أنه إن

(١) حتى يقال مثلاً : الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم

انتقل الى الأُخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط ^(١) عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فعلى قائما فإما أن يقال إنه أدى القرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلا بد . أنه أذاه على كماله . وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه ، فأى الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتماء ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا ^(٢) التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك

وأىضا ^(٣) فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام فى الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا يجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام فى الصلاة وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم فى الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصل) (٢) وكأنه يقول : الظاهر يجب أربعاً وجوباً منحتاً ، إلا على المسافر . فإن أدى اثنين أو أربعاً صح وارتفع انحتماء الأربعة الذى كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه . فتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً فى إبطال الاعتراضين . وبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثانى ليدفع التناقض به . وسيأتى ما فيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لأن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها ؛ وللمخالفة حكم ^(١) آخر .

وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا يوردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال ^(٢) التناقض المتوهم في الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة ^(٣) تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرهما من الأعداء التي يتوجه ^(٤) الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها ^(٥) وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الأثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمي ، أم موزعين كما يقول ، فلا إشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفاً غير متحتم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المتبعة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصيص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي ؟) هي

(٣) أي لا يقدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه . فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط ؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتي تسمي الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الأثم لرفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

(المسألة الخامسة) وكذلك سائر الاعذار لا تخصّص عمومات العزائم ٢٩٥

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار ، فأحكم تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فغلب الجاز لا على الحقيقة . ولنعدّها مسألة على حدّتها ، وهي :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على معيها ما تقدم ^(١) . والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدهما) ^(٢) فيما إذا وقع الخطأ من التكليف ، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحرّمه بنص أو إجماع أو غيرهما ؛ كشارب السكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافرا ، أو واطىء الأجنبية يظنها

(١) قال في الدليل الأول هناك : لا يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق ، فاجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقضى أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الاعذار التي يتوجه الخطاب النسخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وإن كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المواخذة لا في أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له في باب الأحكام اللاحقة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها إثباتا حقيقيا ، وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختم به هنا من أن هذا مبحث لا ينبغي عليه قه وأن الأولى تركه فراجع إن شئت

(٢) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك . وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه . أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه تناول كشارب السكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فان المغاسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها .
واقعة أو متوقعة ، فان شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة .
وأكمل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد
أزحق دم نفس (ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعا) ، وواطىء الأجنبية قد
تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال .
إن الله أذن فيها وأمر^(١) بها ؟ كلا بل^(٢) عذر الخاطئ ، ورفع الحرج والتأثير بها
وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة ؛ كالغرامة والضمان
في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس ، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء .
وما أشبه ذلك (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) (إن الله يأمر بالعدل والإحسان
وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) ، غير أن عذر الخطأ
رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم

(والموضع الثاني) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فسلم المال إلى غير أهله ،
أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديبا وترك من كان مستحقا له .

وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن أخطأ نصا أو إجماعا أو بعض
القواطع . وإنما قيد بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن
يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك .
وكذا يقال في الموضع الثاني

(١) المناسب (أو) لينفى الإباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجها كما سيقول
(رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأمورا بما أخطأ فيه أو مأذونا
له فيه) يؤيد أن المقام لأو

(٢) يعنى بل نهى عنها غاية أنه عذر الخاطئ فلم يؤاخذ به يريد أن المكلف
في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فنهى
في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غاية أنه
لا يؤاخذ به ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلا على أنه قد تخلو وقائع
من حكم الله فيها ودليلا على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف
رأسا عند فقد الشرطين المذكورين آتفا ، خلافا لما جرى عليه هو في هذه المسألة
وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ)

أو قتل نفساً بريئة إما خطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك، فقد قال^(١) تعالى: (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) الآية! وقال: (وَأَشْهِدُوا ذُوِي غَدِيٍّ مِنْكُمْ)، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك؟ أو أشهد ذوِي زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور^(٢) بقبولهم وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام، تفضلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة. غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر. والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه. لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر، وإذن وإذن، إذ الجميع ابتدائي، فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء. لا يعقل له معنى. وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح فان التزم أحدُ هذا الرأي، وجرى^(٣) على التعبد الخفض، ورشحه بأن الحرج

- (١) أي فهو مما ظهرت علة تحريره بنص
- (٢) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح، فان التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو بيطاقه ويظنه صواباً. فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم. وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها. فإذا جربنا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم منه في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً (٣) وليس بل لازم على ما عرفت. وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللصيب أجران، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مقتباً أم غيرهما فهل يثاب على المنهي عنه؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك. فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه؟ فشناعة هذا اللازم على ما أخاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكاليف ، وإصابة ما في نفس الأمر حرج^(١) أو تكليف بما لا استطاع وإتما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافي بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد ، فهذا الرأي جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي . ولولا أنها مسألة عرضت^(٢) لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها فقه معتبر

✽ المسألة السادسة ✽

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقتان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول « والثاني » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كل عام ، فيجري في الحكم مجرى العموم الاستفادة من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثاني وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهة حكم عام ، إما قطعي^(٣) ، وإما ظني^(٤) . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر^(٥) ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع (والثاني) أن التواتر المعنوي هذا معناه ، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جريتنا على التعبد المحض ؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماء ترشيعاً لا دليلاً (١) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لا تسع المجال لذكر ما لا يبنى عليه فقه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أى إذا كان تاماً

(٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

(٤) أى يفرض وإن لم يجبه فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظنى حيثئذ

الإطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تقوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت السامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيد من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف^(١) التلف الذي هو أعظم المشقة ، والصلاة إلى أى جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر ، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فانا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها ، عملاً^(٢) بالاستقراء ؛ فكأنه عموم لفظي ، فاذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه

(١) المراد بالإباحة الاذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة أما شاقاً . وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة ، لا ما يوجب التلف والإلakan واجبا .
(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فانه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلى المراد إثباته ولتعددتها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك . وإنما قال (ثبت في ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف ، فجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالاثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلى باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتاً للعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوى بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للبعنى العام الكلى ، فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على - هذا المعنى ؛
 كعملهم ^(١) في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام ^(٢) عثمان الصلاة في حجه .
 بالناس ، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير
 ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة .
 كقوله تعالى (يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله : (وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ
 يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا ضَيَّرَ عِلْمَ) وفي الحديث ^(٣) : « مِنْ
 أَكْبَرِ الْكِبَايَرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ » وأشباه ذلك ، وهي أمور خاصة لا تتلاقى
 مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .
 فان قيل : اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير يثبته ، من أوجه :
 « أحدها » أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات ، لأن المعاني للعقلية .
 بسائط لا تقبل ^(٤) التركيب ، ومتفقة لا تقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على .

لخصوصية في الجزئ ، هذا توضيح كلامه . نقول ومضى تم له هذا أمكن أن يقال في
 كل استقراء ولو جزئيا أنه تواتر معنوي بهذا المعنى . وقد يقال أنه يناقى قولهم .
 إن الحاصل من التواتر علم جزئى من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة
 مثلا ، فلذا لا يقع في العلوم بالذات ؛ لأن مسائلها كليات ، ونحن ثبت به هنا كليا
 وعاما . فتأمل

(١) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من .
 رآهما وجوبها . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر
 (٢) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى ، ثم خطب . فقال لها : إن القصر
 ستر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه ، ولكنه حدث طغام نخفت أن يستنوا اهـ .
 وطغام الناس بالفتح أو غادم . وسيأتى في المسألة السادسة

(٣) في الصحيحين وغيرها ، وفي بقيته ، وهل يسب الرجل والدیه ؟ قال :
 (نعم) يسب أباه الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه (وهو في الترمذى .
 وأبي داود أيضا وإن كان في اللفظ بعض اختلاف

(٤) أى بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً ، وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فانها لم توضع وضع العقليات ، وإلا كانت هي هي بعينها ، فلا تكون وضعية. هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتصر فيها معنى كلئى عام من معنى جزئى خاص

« والثانى » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معانى كثيرة ، وهذا واضح فى المقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى فى ذلك الخاص بمجرد الأمر العام ^(١) دون التعلق بالخاص على الافراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلى من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمتلان هما المشتركان فى جميع الصفات النفسية ، التى لا تحتاج فى وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانىة والحقيقة والشئىة للإنسان. وتقابلها الصفات المعنوية ، وهى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم فى كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر فى كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجى الزائد عن الحقيقة فاختلف التماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً ، وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله فى الثانى (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذا ذاك الخ) فهذا جاز فى العقليات باعتبار الوجود الخارجى الذى فيه المعانى الخاصة

(والثالث) ^(١) أن التخصيصات ^(٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل*

بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد
وذلك أمثلة كثيرة ؛ كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر ^(٣) كالماء ، بل

هو بخلافه ، وإيجاب الفسل من خروج المني ، دون المذي والبول وغيرها وسقوط
الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحسين الحرة لزوجها ولم
تحسن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة
وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ،
وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ،
والنفرة بين عدتي الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة
بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ،
وبين الزنى ^(٤) والمعفو عنه في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين
الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل الحرم الصيد عمداً أو خطأ

وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل وإيضاح
لقوله في الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ) فإن قيل
إن ما تقدم في تجويز ذلك ، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم
ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة
له . وقد يقال أنه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار
إليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا
(٣) أي بيزيل للتجاسات وإثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث
(٤) فلم يقبل العفو في الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل
العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحل قبل قوله
(وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات ، وسائر ما بعده يجمع فيه
بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول

بالتكليف الثلاثي بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والمدة وأشباها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه . وأما الأول ^(١) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجمعة ^(٢) ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فان له اختصاصات في القسم المشترك ^(٣) أيضا . وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات . والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه . فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل ^(٤) للعقل الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعني وهذه الأمور لائحة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهي عا فرق فيه الحكم كالقسم الأول ، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الإفعال . بقطع النظر عن الذكورة والانوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال (وأيا الخ)

(٣) كقرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبقى قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فان مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلها من باب واحد ، إن عقليا ففعليا وإن شرعيا فشرعيا

الخصوصيات وما به الامتياز غير^(١) معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لماضع اعتبار القياس ولا ترتفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله
وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس . فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطرد له ذلك المعنى ، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه ؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى : (ولا تنبؤوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) وبحديث « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها »^(٢) الخ ، وقوله : « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين »^(٣) ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تنقد ، فانها تدل

(١) وييق قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبق تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم العلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقاً ، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكاني في نيل الأوطار : روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سدّ النرائع في الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذرائع
خلفية ؛ وهي بيع الآجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة يجعل النزاع ،
وإلا فهذه لا تفيد ، قال : وإن قصدوا القياس على هذه النرائع المجمع عليها ، فينبغي
أن تكون حجتها القياس خاصة ، ويتمين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض
الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون
ذلك ، بل يعتقدون أن مُدركهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغي أن
يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث^(١)
أم ولد يزيد بن أرقم

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه ؛ لأن النرائع قد ثبت سدها في خصوصيات
كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً علماً ، وخلاف الشافعي هنا
غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبي حنيفة .

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سدّ النرائع على العموم ؛ ويدل
عليه قوله بترك الأضحية إعلماً بعدم وجوبها ، وليس في ذلك دليل صريح من
كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعي ليس
بمحجة^(٢) . لكن عارضه في مسألة بيع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله ،
فترك سدّ الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمرض راجح لم يعد مخالفاً

(١) تقدم الحديث (ج ١ - ص ٢٩٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه
وقال : لفظ منكر ، لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة . وأن عبد الهادي
قال اسناده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعتله الجارية بثأمة درهم
لأجل ، واشترتها بثأمة نقداً . قال الأمر إلى ستائة نقداً بثأمة لأجل ، والجارية
كما كانت على ملكها

(٢) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسدّ النرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل لم يكن من أصله في بيع :
 إلا جال إلا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ،
 إلا أنه قل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها ، وإن خالفه في بعض التفاصيل .
 وإذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا أخذ معناها ، وانتشرت في أبواب ^(١) الشريعة ، أو تكررت
 في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهي مجرأة ^(٢) على عمومها على كل
 حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين
 في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً . مطرداً
 وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ^(٣) ولا طلب مخصص ، ولا احتشام من
 إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد
 من القصد الى التعميم التام . وأيضاً قررت أن (لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرار الذي بعده
 الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب

(٢) أى بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذي
 ترى إليه المسألة كما سيشير اليه قبيل الفصل وفيه أيضاً

(٣) وعليه قولهم (ما من عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضاً ، كما أخرجوا
 منه والله بكل شيء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرَج الذي
 يعتري أبواب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم
 والقصر في السفر مثلاً . لأننا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تنبئ عليها
 الأحكام المذكورة

فأعلنت العلماء المعنى في مجارى عموميه ، وردوا ما خالفه ^(١) من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . ويثبت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار » ^(٢) فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عموميه . وأن « من سن سنة حسنة أو سيئة كان له من اقتدى به حظ ^١ إن حسناً وإن سيئاً » وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عموميه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المسكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشرأ في أبواب الفقه فالتحكك بمجردده فيه نظر ، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض للاحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير التخصيص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد ^(٣) بعضها بعضاً

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قبل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وإن ليس للإنسان إلا ما سعى) مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما هو الحال بين الإجماع المحكى بعدوين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل ؟
 فالجواب أن الإجماع — إن صح ^(١) — فمحمول على غير القسم المتقدم ،
 جمعاً بين الأجله . وأنفساً فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة
 فغير مخصص ، بل هو على عمومته . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل
 للتأخر دون بحث ^(٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

في البيان والأجمال ^(٣) ويتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره ، لما كان مكلفاً
 بذلك في قوله تعالى : (وأزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل ^(٤) إليهم)
 فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام : كما قال في حديث الطلاق : « فتلك
 العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء » ^(٥) وقال لعائشة — حين سألتها عن قول

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه . قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدوداً من
 العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد
 (٢) أي فيكون البحث عن

(٣) قال الآمدي الحق أن الجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما
 على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون في لفظه
 مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطير والحیض . وقد يكون بسبب الابتداء
 والوقف ، كما في آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون في الأفعال أيضاً
 (٤) أي من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه في التفسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا

الله تعالى (فسوف يُحاسب حساباً يسيراً) — : « إنما ذلك العرض ^(١) » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما غنيتُ بذلك كذا وكذا ^(٢) » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضاً يبين بفعله ^(٣) « ألا أخبرته أني أفعلُ ذلك ^(٤) » . وقال الله تعالى : (زَوْجُنَا كَمَا لِكَيْلَا ^(٥) يكون على المؤمنين حرج) الآية أو بين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلُّوا كما رأيتموني أصلي ^(٦) » . وخذوا عني مناسِككم ^(٧) ، الى غير ذلك .

وكان إقراره ببياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً ، حسبما قرره الأصوليون في مسألة ^(٨) مَجْزُزِ الْمُدْلِجِي وغيره وهذا كله مبين في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي

(٢) تقدم الحديث بهاوله للؤلؤف (ج ٣ — ص ١٤٣)

(٣) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بركة يوم عرفة ، يانا لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها

(٤) رواه مالك بلفظ (أخبرتها) وسأى للمؤلف أيضاً بلفظ أخبرتها

(٥) وفيه البيان بالقول أيضاً

(٦) و (٧) قدماً (ج ٣ ص ٥٢)

(٨) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية لإثبات النسب بالقيامة . والخيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيامة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة ، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيامة في الأنساب

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .
والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء وريثة ^(١) الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبتغى مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ؛ فقد قال ^(٢) :
(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ) الْآيَةُ ١ (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنْ اللَّهِ) (وَالآيَاتُ كَثِيرَةٌ . وفي الحديث : (أَلَا لِيُبْلَغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ) ^(٣)
وقال : (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ : رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَاسْلَطَهُ عَلَىٰ هَلَكَةٍ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعْلِمُهَا) ^(٤) وقال : (مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ ^(٥) الْعِلْمُ وَيُظْهَرَ الْجَهْلُ) ^(٦) والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

(١) أى في وظيفة النبوة معنى . وقوله (في الاتيان بها) أى في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ)
(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ والثالثة ظاهرة في العموم
(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بإسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى .
(٥) بمعنى ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبه .
فلا يظهر الجهل قبل على أن واجب العلماء إظهار العلم
(٦) رواه البخاري بلفظ (من أشراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا)

(المسألة الثالثة) العالم وارث النبي فيجب عليه البيان (المسألة الرابعة) ٣١١

في وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة . والتكاليف المتوجبة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم ، كما حصل بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح بمن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلا نطول به ههنا ؛ لأنه تكرار

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أو الصوم ، أو الصلاة ، أو الحج ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراد قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان بالقول ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأتمته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ؛ فإنه إذا عُرِض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق ^(١) المدرك بالعقل من

(١) أي أوسع بسطا وأوضح معنى منه فإذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآن في تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآن في هذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيس وطبقت على النص القرآن لم يباذها ولم ينافها ، بل كان يحتج بها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بحث لبيان للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرِضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فأية الوضوء إذا عرض عليها ففعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجد الفعل ^(١) مع القول أبداً ، بل يبعد في العادة .

(١) فان القول مهما كان مستطيلا في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم القرن في مثل الصناعات عمليا ولا يكفى بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لا يوضح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطا لا يدع نقصا ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنتات ، وتلحقها بمطلات . وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحج ، فجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاما ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بساطتهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكل الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفى القول فيه لضبط تفاصيل كفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عددا وكيفية ، وسرا وجهرا ، ويسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنائز والوتر والضحي وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفى فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركبا . فأنتك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتادا فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلا بالفعل المعتاد . لا بالقول . وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر . وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الأفعال . المعتادة قيدا آخر . وسيأتى في الفصل بعده ما يقتضى أن الواو على معناها الأصلي .

أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالهلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرب مثل هذا القول الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يتم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقتصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدد عن عمله البتة . فلوتركنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظراً آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله : من أي نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يقين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يضح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بين بأدنى تأمل ، ولاجل ذلك جاء ^(١) قوله تعالى : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ) وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة ، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً . ولك أن تقول كما قرنا إن المعتاد ولو كان مركباً : يفى القول فيه وفاء الفعل . والشواهد عليه كثيرة

(١) أي فعمله لم يكف في طلب الاقتدار به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليقين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفية كما رأوا

أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (وقال حين يَنْ بفعله العبادات : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُنِي أُصَلِّي »^(١) .
و « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ »^(٢)) ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فصل

وإذا ثبت هذا لم يصح إطلاق^(٣) القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال : أيهما
أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل
البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما^(٤) مقام الآخر ، وهنالك يقال :
أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كسألة^(٥) الفصل من التقاء الختائين مثلا ؛ فإنه بين
من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي
وضع إنمّا^(٦) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) تقدما (ج ٣ - ص ٥٢)

(٣) أى كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل ، لأنه أقوى في الدلالة على
المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على
المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل ؛
هى العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة
من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعوا توافقا فالسابق
منهما هو البيان ، والثاني مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي
يجلّ به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد لمحصل
البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا
(٥) في حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا
ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول
المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أى أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه بكل من القول والفعل فيه
مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

(المسألة الخامسة) يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقاً لقوله إلا عندئذ القرائع ٣١٥

صاحبه . أما حكم الفصل من وجوب أو نذب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسبا^(١) قصد بذلك القول ، ورافع للاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له^(٢) أو موقع فيه رية أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . وبيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً ، ثم تركه فلم يُرَ فاعلاله ولا دأرا^(٣) حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لاتطعن إلى ذلك القول منه طأً نيتاً إذا ائتمروا ونهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق وقوله (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضع) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل . وكلمة (وضع) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها . وستأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود رية وشك في صدقه ، أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو أن دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله . فذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله .

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالمرور في الجبل ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع ^(١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جعلها مانعين فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تهر به ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطعن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ^(٢) وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ) الآية ! ويختم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : (رَجُلًا صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) وقال في ضده : (لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدِّقَنَّ - إلى قوله : وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق - كالتري - مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أى فطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في ما أخذ القول . فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتى في مثالى التحلل من العمرة . والافطار في السفر

(٢) فقوله (أفلا تعقلون) إما محذوف المفعول ، أى الا تدركون قبح الجمع بين المتنافين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه ينافى كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم ، أى أقدم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه .

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث . فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من أتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من أتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضى الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن قلّم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله أتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والأفطار في السفر ، هذا وكلّ صحيح ؛ فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأننا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول ، وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يوقع ، فلا بد أن يجري الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم ، وتصير صغيرته كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء . فإذا زل حملت زلته عنه ، قولاً كانت أو فعلاً ؛ لأنه موضوع منازاة يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيساً به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يملوها هم ، تحسينا للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إني لأخافُ على أمتي من بَعْدِي من أعمالٍ ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زَلَّةِ العالم ، ومن حُكْمِ جائِر ، ومن هوى مُتَّبِع » ^(١) وقال عمر بن الخطاب : ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين : زَلَّةُ عالم ، وجدالٌ منافق بالقرآن ، وأئمةٌ مضلون . ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، وزلة عالم ، وجدالٌ منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبه العلماء زَلَّةَ العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : ويلٌ للاتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد ^(٢) من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يَمْضِ الأتباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجنبال بالقرآن فإنه — من اللّسن الألد — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب ^(٣) جدّاً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً ، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك الجادل . ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة ، إلا من ثبت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها ، فصاروا فتنة على الناس . وكذلك الأئمة المضلون ؛ لأنهم — بما ملكوا

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله ، وهو واه . وقد حسنها الترمذی فی مواضع وصحها في موضع ، فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه (ترغيب)

(٢) ومن ذلك أن مالك يكره كتابة العلم عنه ، أي الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق ، وقد يرجع عنه

(٣) فتقى مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلطة لسانه

يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقا لقوله إلا عند سدّ النرائع ٣١٩

من السلطنة على الخلق — وقدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماوا سنة الله
وأثبوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فعلوم ففتنها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان اذا جامعت الأقوال ، من
انفراد الأقوال ، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم (١) بل
يقال اذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض
عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب
أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين :
« أحدهما » من حيث إنه واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر
في حقه الى الأحكام الخمسة .

« والثاني » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريراً لما شرع الله عز
وجل اذا انتصب في هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما
محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة ميّن ، والبيان واجب لا غير . فإذا كان
عما يُفعل (٢) أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لا يفعله فواجب
الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة الى مقتضى به إما يتمين حيث توجد مظنة البيان ،
إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة
اعتقاد خلافه

(فالمطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أو القول الذي يوافق الفعل ، ان كان واجبا ؛
وكذلك ان كان مندوبا مجهول الحكم ، فإن كان مندوبا مظنة لا اعتقاد الوجوب

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام الى التعميم في
الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال الى البيان مطلقا بالأقوال والأفعال
(٢) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير في حقه واجبا . ومثله
يقال فيما لا يفعله بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأضحية ، وترك^(١) صيام الست من شوال ، وأشبه ذلك . وإن كان مظنة لا اعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك^(٢) فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزن المظنة ؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة

(والمطلوب تركه) بيانه بالترك ، أو بالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماً ، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجهول الحكم ، فإن كان مظنة لا اعتقاد التحريم ترجيح بيانه بالفعل تمين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال^(٣) الله تعالى : (ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقال^(٤) : (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها) الآية ! وفي حديث المصباح جنباً قوله : « وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام »^(٥) ، وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة^(٦) « يا عبد الرحمن أترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم . وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبرت بها أني أفعل ذلك »^(٧) « الى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقه برمضان ، أو اعتقاد أنها نافلة مكمله له كالنوافل

البعدية في الصلاة ، كما روى عن مالك فيها

(٢) أى لأهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له ، فبيانه بالفعل أى بقدر ما تزول

الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

(٣) و (٤) الاتيان باجتماعهما ، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء ،

والثانية في هذا الفعل الخاص تقييدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه ، وهذا كان

مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً . وتقدم لنا أنه يبان بالفعل والقول معاً

(٥) (فاعتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود

(٦) أخرجه مالك

(٧) تقدم (ج ٣ - ص ٣٠٩)

المسألة السادسة. من مقاصد الشرع عدم التسوية بين المندوب والواجب عملا واعتقادا ٣٢١

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:
وهنّ يمشن بنا هميسا إن تصدق الطيرُ فعلى ليسا
قال فذكر الجماع باسمه ، فلم يكن عنه . قال قلت : يا ابن عباس . أتتكلم
بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا
الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ،
وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنة الاعتقاد الطلب
أو مظنة لأن يثار على فعله فيبانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل
لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؛ كما في سجود^(١) الشكر عند مالك
وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح
وستأتي^(٢) إن شاء الله .

وعلى الجملة فالمرامى ههنا^(٣) مواضع طلب البيان الشافي ، الخرج عن الاطراف
والانحرافات ، الراد إلى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا
المغنى تبين ما تقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام
الخمس أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لا يسوى بينه وبين الواجب ،
لا في القول ولا في الفعل ، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في
القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمر :

(١) تقدم إنكار مالك لأصله وإنكاره ما روى عن أبي بكر فيه

(٢) في المسألة السابقة

(٣) أى في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ،
إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي . أما المواطن الأخرى فيكتفى فيها
بالقول مثلا

(أحدها) أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق ^(١) التسوية وجب أن يفرق بينها ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث هاديا ومبينًا للناس ما نزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك ^(٢) في مسائل كثيرة ؛ كنهيه ^(٣) عن أفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام ، وقوله : « لا يجعل أحدكم للشيطان حظًا في صلاته » ^(٤) « بينه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قتل شقى الأيسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت . اليك قال : أصبت ! إن قاتلا يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف . كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكما غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » ^(٥) وقال الاعرابى هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوع » ^(٦) وقال — لما سُئل عن تقديم (١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التى يدخل فيها المساواة في الاعتقاد . أما التسوية في القول والفعل فقط لجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بجعله واجبا لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا في القول ولا في الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا .

(٢) أى البيان بالقول كما في المسلك الأول ، وبالفعل كما في المسلك الثانى
(٣) روى مسلم (لاتخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم)
(٤) رواه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى عن عبد الله بن مسعود وبقيته يرى أن حقا عليه ألا تنصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ابن عمر بعده زاده يانا

(٥) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى
(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيرها بواجب — « لا حرج » قال الراوى
فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال : « أفعل ولا حرج »^(١) مع أن تقديم
بعض الأفعال على بعض مطلوب ، لكن لا على الوجوب . ونهى^(٢) عليه الصلاة
والسلام عن أن يتقدم^(٣) رمضان يوم أو يومين ؛ وحرّم^(٤) صيام يوم العيد ،
ونهى^(٥) عن التبتل^(٦) مع قوله تعالى : (وتبتل إليه تبتيلا) ونهى^(٧) عن
الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات
خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره بمخالفة مطلوب ،

(١) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) قدما . (ج ٣ - ص ١٩٣)

(٤) قال في الاعتصام في الجزء الثاني إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد
ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب ، ومثله يقال في نهي
عن إفراذ يوم الجمعة بصيام أوليته قيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف
عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا
القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله (وحرّم صيام يوم العيد) لا يظهر
وجه اندراجه هنا ، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد
والترمذى والنسائى وابن ماجة عن سمرة .

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شئون هذه الحياة كبرهاية النصارى . أما
التبتل في الآية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب
الاعتصام في الجزء الثاني . وهذا وما بعده لم يقيّن فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب
ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير) . وقال صلى الله عليه وسلم في
رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فن رغب عن سئتي فليس منى) . ويؤخذ
منه أنه ليس بمشروع ، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد
الوجوب ، كما هو أصل الموضوع . وقوله (بما خلاه مطلوب) لا يظهر في التبتل
ولا يظهر في الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبينه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد
ومسلك آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو
يجب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة :
« وما سبى النبي صلى الله عليه وسلم سبعة الضحى قط ، وإنى لأستحبها ^(١) » وقد
قام ^(٢) ليالى من رمضان في السجدة ، فاجتمع اليه ناس يصاون بصلاته ، ثم كثروا
فترك ذلك ، وعلل بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحي
وعلى هذا جمهور الناس . والثاني في معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من
أمته بعده إذا دام عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن ^(٣)

(والثالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين ، لما فهموا هذا
الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، ليبينوا
أن تركها غير قاذح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في
خلافته ، وقال إنى إمام الناس ، فنظر الى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ،
فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب ^(٤) . وقال حذيفة

(١) وفي رواية : وإنى لأسبغها كما تقدم (ج ٣ - ص ٦٠) ومعنى قولها (ما سبى)
أنى ما رأيته سبى كما في الرواية الأخرى . وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة :
كم كان يصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ،
ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية
(٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريد أنه قوى وحال محله مشكك فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى
أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضي أبو الطيب : يحتمل أن
يكون أوحى اليه أنه إن دام معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى
قوة هذا الوجه ، ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه يمكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد
الامكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج
في فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك . وعن ابن عباس أنه كل من يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك قتل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم ^(١) : إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصاري : كنا نضحي عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة . وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أنناداً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض . وقد منع النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله ^(٢) : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » ^(٣) لما أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلّة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لثلا يعتقد ضمها إلى رمضان . قال القرافي : وقد وقع ^(٤) ذلك للمجموع وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدلل ^(٥) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليقهم . والنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد النريمة أصلٌ عنده متبع ، مطرد في العادات

(١) هو ابن مسعود رضي الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحيث قد فاجه إدراج هذا في المقام

(٤) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الأئمة لقولهم بالكراهة خشية هذا المحذور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليقهم . فهو قد سلم أن الترك للعلّة التي

هي خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكرهاتها إذ وجدت العلّة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

والمبادات . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً^(١) كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقاداً

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو في هذا المخط مقصود ، وقد يكون في سوايق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه^(٢) وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديدة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذا في هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، وهذا وجه ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقاً الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة (فان سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً (٢) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالى يان بالواجب . وفي استخفافه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة يان بالمقارن

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « يَا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ لَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَأَفْعَلْ » ثُمَّ قَالَ لِي :
 يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ مُسْنَدِي ، وَمِنْ أَحْيَا سُنَّتِي قَدْ أَحْبَبَنِي ، وَمِنْ أَحْسَنَى كُنَّ مَعِي فِي
 الْجَنَّةِ » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لما ، فليس بينها مذهباً بالقول . وقد قال
 مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن
 يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ؛ فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد
 فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل
 العلم إحياء سننه ، والقيام به ثلاثاً ترك هذا الفعل جملة ويكون (٢) للنزول بهذا الموضع
 حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه
 القرية . هكذا نقل الباجي . وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بد من
 التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم في حديث عمر — « بَلِّغْ أَعْيُنَ مَا رَأَيْتُ » ، وأفصح ما لم أر — :
 في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ،
 يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً في التوسعة
 على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل
 الثوب . وفي (٣) الحديث : وأعجب لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أنكفأ
 الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولما كان هذا ونحوه
 اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده (٤) ؛ ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذي ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أي ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس

(٣) لوقال (ولذلك في الحديث وأعجب الخ) لكان أجود سبكاً ، وأظهر في

ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأنه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب . زهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، وليقتدى به في ذلك ، اتساء بعمر بن الخطاب . فقد كان أتبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال

وعما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صارت ترك الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادة ، وخيف أن يمتد إلى غيره في الاقتداء به ، أن للحاكم أن يجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يجمعوا خطباً » الحديث (١) . وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها : إن له أن ينههم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضي بالصغير الناشئ . إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار إلى نحو هذا في مسائل أخرى ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة تختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ وبما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهاها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرتني منك — لسجدته التي بين عينيه — ولولا أنني أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرتُ بموضع السجود فقوّر

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ؛ كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ، وقولوا انظرونا ، واسمعو) وقوله : (١) في صلاة الجماعة . أخرجه في التفسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهداً زوراً بأنه طلق امرأته ثلاثاً . ولم يفعل فتنه من وطئها إلا أن يخفى ذلك عن الناس . وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلوا في محنة ورفضوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد ، وقال : لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فهناك مالك عن ذلك ، من هذا ^(١) القليل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظر ما يقول هؤلاء ، يقولون : اخلع نفسك أو تقتلك ! قال له : أخلد أنت في الدنيا ؟ قال : لا . قال هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟ قال : لا . قال : فلا تخلع قميص الله عليك فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفتهم خلعه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبنى البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد إبراهيم شاور مالكا في ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره . فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى ^(٢) بينها وبين المندوبات

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى في الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والقوم إلا أنه بين حكمهما ، ببيان سبب امتناعه عن تعاطيها ؛

ولا المكروهات ^(١) ؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير ^(٢) ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر ارفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبي عبد الله . فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعني نفسه — لا يغسل يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أترك يا أبا عبد الله ؟ قال : إى والله ! فاعاد الى ذلك ابن صالح . قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يغسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيوا سنة العرب ؛ أما سمعت قول عمر : تمعدوا ، واخشوشنوا ، وامشوا حفاة ، وإياكم وزي العجم .

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كانت عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول : « لم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه » ^(٣) وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذي بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا . ولكني أكرهه من أجل ريحه » ^(٤) وفي رواية أنه قال لأصحابه :

- (١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد .
(٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئذان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون .
(٣) أخرجه الستة إلا الترمذي .
(٤) رواه الترمذي . وقال حسن صحيح .

«كلوا فانى لست بأحدكم ، إني أخاف أن أؤذى صاحبي^(١)» وروى في الحديث^(٢) أن سودة بنت زمعة تخشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقني ، وأمسكني ، واجعل يومى لعائشة . ففعل ، فنزلت : (فلا جناحَ عليهما أن يَصَاحَا بينهما صلحا) الآية ! فكان هذا تأديبا وبيانا بالقول والفعل لأمر^(٣) ربما استقبح بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات . ولا بينها وبين المباحات .

أما الأول فلا ، إذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، وربما طال العهد . فيصير الترك واجبا^(٤) عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكابا للمكروه ، وهو منهى عنه
لأننا نقول : البيان آكد ، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة . ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم^(٥) على الزاني ، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنْكِتَهَا »^(٦) هكذا من غير كناية ! مع أن ذكر

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه في التيسير عن الشيخين وقدرناه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى فبين هذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرأ على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب . وجب البيان بالقول أو الفعل .

(٥) لو قال (تقرير الزانى) لكان اخصر وأوضح

(٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا أكد ، فاعتذر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثناء ^(١) الختائين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتها أني أفعل ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطير نيك ليسا . فقل هذا لا حرج ^(٢) فيه

وأما الثاني فلا تها إذا عمل بها دائما وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ؛ على ما يليق ^(٣) به في الإنكار ، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنا ، وذلك المكروهات ^(٤) المفضولة في المساجد ، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات ^(٥) ؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب . (١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام . (ألا أخبرتها أني أفعل ذلك) فتقدم له أنفا انه نسب إلى ام سلمة في الاصباح جنبا في الصوم لا في الفسل من الجنابة كما هو حديث الختائين ، خلافا لما يومه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة (٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من امثلتها

(٥) أي التي يتوهم أنها قربة

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمر على ذلك فضلًا

وكذلك إذا كانت العبادة تنافي على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة مالا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس ، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود فلم يسجدوا ، وقال : إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : أيحب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوحى سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لا نبألى أبدأنا بأيماننا أم بأيسارنا . يعنى في الوضوء . مع أن المنتحب التيامن في الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكار مالك لعدم ^(١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردى في مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو : لو فعلتها لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى

لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

في الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمي : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العايم إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل . وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لأحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس . وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت ^(١) . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما عده العايم واجباً أو مطلوباً أو متأكداً للطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعاً ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات . وذلك على الشرط ^(٢) المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاف لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته

(١) على التحديد بالعند ، وأن المقصود الاسباغ

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، ولا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على النبيين وهكذا فهذه أمثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة

لأننا نقول: كما يطلق الدوام على مالا يفارق ألبتة؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال. فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكترية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا الخط ديديها لاسيما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسلوك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين إلاميذم على كتم^(١) أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوقة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال الجاهدة، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن مالم ليس بواجب واجباً، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهم لسؤال القال^(٢) فيهم، فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم، لأنهم إلى هذا الأصل^(٣) يستندون. ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل، إما لحال غالبية، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح. انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه.. وهذا كله محذور

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة، فلم يخالفوا الشريعة بمعلمهم.

(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل.

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام . فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبته : كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر . ولكننا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في مرتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكيمات العباد . كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقوبة أو غيرها .

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر ؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها . فكل ما يجزى في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لافرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضا بأن يقال : إذا وضع الشارع حدا في فعل يخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقررا مبينا ؛ فإذا لم يتم فقد أقر على غير ما أقره الشارع ، وغُيِّرَ الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعلمه ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ما هو عليه . فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعل القول ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، في أنفسها ، وفي لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعا ، حتى يكون دين الله بينا عند الخاص والعام ، وإلا كان

(المسألة ١٠) يجب بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول (المسألة ١١) ٣٣٧

من الذين قال الله تعالى فيهم : (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهُدَى)
الآية !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً في الأحكام
ترجيعة الى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص
وسائر الأحكام المملوكة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولاً وعملاً . فإن قررت
الأسباب قولاً ، وعُمل على وقفها إذا انتهت ، حصل بيانها للناس وإن قررت
ثم لم تعمل مع انتهائها كذب القول بالفعل . وكذلك الشروط اذا انتهت السبب
مع وجودها فأعمل ، أو مع قدها فلم يعمل ، وافق القول بالفعل ، فان عكست
القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة ^(١)
والإفطار في السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى في نفسه ، حين أقص
من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشرعية
كلها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه
لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) ولا
خلاف فيه .

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما في عمرة حجة فالصحيح أنه
كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه امر من لم يسق الهدى بالإحلال
من العمرة ، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم
فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة .

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضا ، كما أجمعوا على الفصل من التقاء الختاتين البيّن لقوله تعالى : (وإن كنتم جنبا فاطهروا) . وإن لم يجمعوا ^(١) عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل . ولكنهم يرجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

(أحدهما) معرفتهم باللسان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم . فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة .
(والثاني) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقدم في فهم القرائن الحالية ^(٢) وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فمضى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزال الناس بخير ما عجّلوا الفطر » ^(٣) ، فهذا التمجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة .

(١) أي بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل لجعل الأول محل اجتهاد ، بمعنى أنه لا يرجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف . وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح ، على بيان غيرهم

(٢) أي التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث أما القرائن المقالية فيشارك فيها معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك ، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن يانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير . قال مصححه وهو في أبي داود عن أبي هريرة

بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً ؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق ^(١) شيء آخر داخل في التعق المنهي عنه ، وكذلك ^(٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار ، فنذب المسلمون إلى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه » ^(٣) ، احتمل أن تكون الرؤية مقيدة ^(٤) بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فيبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أسمى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، وما بين كلامهم اللغة أيضاً ، كما نقل مالك في دولك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاسعوا) إلى ذكر الله وذروا البيع) ، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنا عشر فصاعداً ، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة .

- (١) . من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟
- (٢) . يعني وبياناً لأن نذب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعي أن يكون الإفطار قبل الصلاة . فينتظم هذا في سلك ما قبله
- (٣) . أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي
- (٤) . أى فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رؤى على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر اليوم نفسه لا للتالي . فيبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده ، فلم يفطر حتى أسمى ، والمسألة خلافة فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للباحث ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتمد بها للباحث مطلقاً ، قبل الزوال وبعده

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف^(١)

لأننا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة ، وبين من تعرب « غلب التطبيع شيمة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم ، ونقل قرائن الاحوال على ما هي عليه كالاعتذار فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فإذا جاء في القرآن أو في السنة من يبينهم ما هو موضوع موضع التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انتم الحكم بأعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من أتباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بنسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى وتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواحي »^(٢) وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة^(٣)

(١) أى في تقليده ؛ وكذا في حجة مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس . والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للأمدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجة في انواع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة في مفرقة لغة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابي في الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسأله هذه . وكذا أن الخلاف حاصل في حجة مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف في تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامة إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود بلفظ (فعلكم) ومن غير لفظ (من بعدى)

(٣) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتضى

فيه ، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس المحل على غيره أولى من المحل عليه كما قال الأمدى

(المسألة الثانية عشرة) ليس في الشريعة محل مما يتعلق التكليف به (٣٤١)

أما إذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لا يفتقر الى ذنبك الأثرين ، فهم ومن سوام فيه شرع سواء ؛ كسألة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فلتعوا الربا والريبة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف ^(١) بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره هنا

✽ المسألة الثانية عشرة ✽

الإجماع إمامتعلق بما لا يفتنى عليه تكليف ، وإما غير ^(٢) واقع في الشريعة .
وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) الآية ^(٣) ١ وقوله : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين ^(٤) للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقوله تعالى : (هدى للمتقين) (هدى ورحمة للمتقين) وإنما كان هدى لأنه مبين ، والمجمل لا يقع به بيان ، وكل ما في هذا المعنى من

(١) قد علمته وقوله (كالأحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس . ومن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لها وهو رأى الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة

(٢) إذا قلنا ان الراسخين يعملون الملتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعملونه فليس التكليف واقعا إلا بالايان به على أنه من عند الله وأنه على ما أراده منه حق

(٣) لاجابة الى بقية الآية فيما هو بصنده

(٤) أى فإذا بقي شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته : وخاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تَرَكْتُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ ، لَيْلَهَا كَنَهَارُهَا ^(١) » وفيه : « تَرَكْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّتِي ^(٢) » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) ويدل على أنهما بيان لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعْضِل . وفي الحديث : « مَا تَرَكْتُ ^(٣) شَيْئًا عَمَّا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ ، وَلَا تَرَكْتُ شَيْئًا عَمَّا نَهَاكُمْ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ ^(٤) » وهذا المعنى كثير . فَإِنْ كَانَ فِي الْقُرْآنِ شَيْءٌ مَجْمَلٌ فَقَدْ يَبْنِيهِ السَّنَةُ ؛ كِبَيَانُهُ لِلصَّلَاةِ الْخَمْسِ فِي مَوَاقِيتِهَا وَرُكُوعِهَا وَسُجُودِهَا وَسَائِرِ أَحْكَامِهَا ، وَلِلزَّكَاةِ وَمَقَادِيرِهَا وَأَوْقَاتِهَا وَمَا تَخْرُجُ مِنْهُ مِنَ الْأَمْوَالِ ، وَلِلْحَجِّ إِذْ قَالَ : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ . ثُمَّ يَبَيِّنُ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ عَمَّا ^(٥) لَمْ يَنْصَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ ؛ وَالْجَمِيعَ بَيَانٌ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنْ وَجَدَ فِي الشَّرِيعَةِ مَجْمَلٌ ^(٦) أَوْ مِنْهُمْ الْمَعْنَى أَوْ مَا لَا يَفْهَمُ

(١) رَوَاهُ أَحْمَدُ وَابْنُ مَاجَةَ وَالْحَاكِمُ عَنْ عَرَبٍ بَاضٍ وَأَخْرَجَهُ فِي التَّيْسِيرِ عَنْ رَزِينٍ (٢) رَوَاهُ فِي الْمَوْطَأِ بَعْضُ اخْتِلَافٍ وَرَوَاهُ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ عَنْ الْحَاكِمِ فِي مُسْتَدْرَكِهِ بَلْفَظٍ (تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّتِي) الْخ (٣) وَهَلْ هَذَا يَقْتَضِي أَنْ كُلَّ مَا أَمَرَ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ لَا إِجْمَالَ فِيهِ ؟ وَمِثْلُهُ يُقَالُ فِي الْآيَةِ الْأُولَى ، إِلَّا أَنْ إِتِّمَامَ النِّعْمَةِ فِيهَا يَرْشَحُ اسْتِقَامَةُ الاسْتِدْلَالِ بِهَا ، لِأَنَّهُ لِمَا بَقِيَ إِجْمَالٌ وَعَدَمُ فَهْمٍ لِبَعْضِ الشَّرِيعَةِ لَا تَكُونُ النِّعْمَةُ فِيهَا تَامَةً . وَأَيْضًا فَإِنْ كَمَالَ الدِّينُ لَا يُقَالُ إِذَا بَقِيَ مِنْهُ شَيْءٌ غَيْرُ مَفْهُومٍ الْمُرَادُ . أَمَّا الْحَدِيثُ فَالْسُّؤَالُ فِيهِ إِلَّا بِإِزَالِ مَتَوَجِّهٍ

(٤) بَقِيَّتُهُ (وَإِنَّ الرُّوحَ الْآمِينَ قَدْ نَفَثَ فِي رَوْعِي أَنَّهُ لَنْ نَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوِي رِزْقَهَا ، فَأَجْلُوا فِي الطَّلَبِ) رَوَاهُ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي مُسْنَدِهِ (٥) كَرَكَاةُ الْفَطْرِ ، وَأَكْثَرُ الْمُنَاهِي فِي الْبَيْعِ كَالنَّجْشِ وَالغَرَرِ وَتَحْرِيمُ لَحْمِ الْحَرْزِ الْإِهْلِيَّةِ كَمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إِلَّا إِلَى أَوْتَيْتِ الْكِتَابِ وَمِثْلُهُ مَعَهُ) (٦) (مَجْمَلٌ) كَالْمَشْرُوكِ (أَوْ مِنْهُمْ) . خَفِيَ الْمَعْنَى كَالْأَنْبَاءِ مِنْ نَوْعِ مِنَ النَّبَاتِ خَفِيَ مَعْنَاهُ عَلَى عَمَرٍ كَمَا سَبَقَ - (أَوْ مَا لَا يَفْهَمُ) أَيْ لَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُ الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ وَضَعًا كَالْوَجْهِ

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالحال، وطلب ما لا ينال، وإنما يظهر هذا الإجمال في التشابه الذي قال الله تعالى فيه: (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ) ، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهات بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيذان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه؛ فقد قال الله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ — إلى قوله: — كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) . والناس في التشابه (١) المراد ههنا على مذهبين: فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمقتضاه عليهم، وإن تشابه على غيرهم؛ كسائر الميقات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس. ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله: (إلا الله) فالتكليف بما يرد به مرفوع باتفاق، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبه عليهم، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر الميقات

فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابهات في القرآن، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات، بقوله: «الْحَلَالُ بَيْنٌ. وَالْحَرَامُ بَيْنٌ. وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُتَشَابِهَاتٌ» وهذه المتشابهات متقاة بأفعال العباد، لقوم: «فَمِنْ أَتَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ» (٢) فهي إذا مجملات وقد انبنى عليها التكليف (٣) كما أن قوله تعالى (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ) واليد والمجىء المنسوبة لله سبحانه. هذا هو مقتضى التعبير بأو. ويصح أن يكون تنوعاً في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً فلا تكون متقابلة، وقوله بعد (فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو التشابه. فلا يدخل فيه مثل الأب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره (١) وهو التشابه الحقيقي، وهو ما لم يجعل لتاسيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ — ص ٨٦

(٣) أى باتفاقها واجتنابها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما يبنى عليه تكليف ؟ فالجواب أن الحديث في التشابهات ليس مما نحن بصدده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابه الحديث في مناهج الحكم ، وهو راجع إلى نظر المجتهد حسب ما في فصل (١) التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يحتجب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال : « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويحتجب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : (الرحمنُ على العرشِ استوى) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا إلى سماء الدنيا » (٢) وأشياء ذلك . هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقد على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، إلى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثاني) أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال : لتناقض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح ، تفضلا ، أو احتكاما ، أو عدم (٣) رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوز تكليف الحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف الحال سمعا ، فبقى الاعتراف .

(١) في النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجع

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا الخ)

(٣) أي حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ، لأنه غير معقول في ذاته .

بامتناع تأخير البيان عن وقته . وإذ ثبت ذلك فسألنا من قبيل ^(١) هذا المعنى ؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجالا غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم يانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجع الى تكليف مالا يطلق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعني ^(٢) الثاني والثالث — إن جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي . وهو المطلوب

الطرف الثاني

في الأجلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأي ^(٣)

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما .
وأيضاً فإن في أثناء الكتاب ^(٤) كثيراً مما يفترق إليه الناظر في غيرهما ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداها كما ^(٥) تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان
فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (١) قول بل هي أشد ، لأن ذلك كان مجرد تأخير للبيان ، يعني مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا يان رأسا ، لافي عهده صلى الله عليه وسلم ولا بعده
- (٢) ولما قيد بهما لأنه ذكر مثله في الأول ، فلم يحتاج لربط هذا التفريع به أيضاً
- (٣) يشمل الباقي من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيد الساقب واللاحق ، أي أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما
- (٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كاية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة غيره ، ولا تمسك بشئ يخالفه . وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، والالحاق بأهلها ، أن يتخذ مسميه وأنيسه ، وأن يجعله جلسيه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملاً ، لا اقتساراً على أحدها ، فيوشك أن يفوز بالبغيه ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرّيعيل الأول . فإن كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة الميينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، أخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضاً^(١) فمن حيث كان القرآن معجزاً ألهم النصحاء ، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله ، فذلك لا يخرجهم عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدّربة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ؟) وقال : (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ) (١) تسمي لبيان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : (من السنة والدربة في اللسان العربي ، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ)

(المسألة الثانية) لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل الح ٣٤٧

بِهِ قَوْمًا لَّدَا) وقال : (قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وعلى أى وجه^(١) فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتقل ممانيه (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتنهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران : (أحدهما) أن علم المعاني والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو الخطاطب ، أو الخطاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمري يدخله معنى الإباحة والتهديد والتنجيز وأشباها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل . ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرآن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شئ منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا الخط ، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . ويفشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورد للنصوص الظاهرة مُورد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع

(١) . ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، بما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصه بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة وبنيتها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! لما أنزل علينا القرآن قرأناه ، وعلمنا قيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون قيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، ففرقه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد على ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأى ابن عمر في الحرية ؟ قال : يروى شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناسى ، عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل يوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذبا ، لنعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذا الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتبهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب — إلى قوله : وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمرء

والقنوت يحتمل وجوها ^(١) من المعنى يحمل عليه قوله : (وقوموا لله قانتين)

فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

(١) كالخشوع ، وعدم الالتفات ، والدكر وغيرها . وقوله (تعين المعنى المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نزول الآية

لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل ، وأحوال العرب في عصره ٣٤٩

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، تقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : من يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جالدك ! قال : والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني : قال عمر : ولي ؟ قال لأن الله يقول : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) الله فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال : لم تجلدني ؟ بيني وبينك كتاب الله . فقال عمر : وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال إن الله يقول في كتابه : (ليس على الذين آمنوا) إلى آخر الآية ! فإنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا ، وأُحدًا ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراء لمهاجرين ، وحجة على الباقيين ، فمعدر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين لأن الله يقول : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، وعليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : (ليس على الذين آمنوا) الآية ! قال فككتب فيهم إلى عمر ، قال فككتب عمر إليه : أن ابست بهم إلى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به ، إلى آخر الحديث ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يوم تأتي السماء بدخان مبين) قال ، يأتي الناس يوم القيامة دخان ، فيأخذ بأنفاسهم ، حتى يأخذهم كهيئة الزكأم . فقال ابن مسعود : من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول لما أعلم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فأنزل الله : (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعنى المنزل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام ^(١) . « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره . ما أنزل سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله منى تبلىه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالما بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعم التفسير

(١) : (ابن مسعود ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير - قال المناوى قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبي . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيثمى : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا لما لم يخرج في الصحيحين ، وقد أخرجه البخارى في صحيحه ،

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثم سبب خاص لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه . وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم ^(١) يانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً : « أحدها » قول الله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء بإيجاب الحج نعتاً في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى (رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّأَخِيهِمْ كَآلِفٍ) قل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد ، فيُهم فيخطيء بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان في الطلاق والعقاق ، والبيع والشراء لم تكن الإيمان بالطلاق والعقاق في زمانهم

« والثالث » قوله تعالى : (يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ) (أَأَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ ؟) . وأشباه ذلك ، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيهاً على نفي ما ادَّعوه في الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة . ولذلك قال تعالى : (فخرّ عليهم السقف من فوقهم ^(٢)) . فتأمل ، وأجر على هذا المجرى في سائر

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أى فليست الفوقية لتخصيص الجهة ، لأن السقف لا يكون إلا فوق ، وإنما ذلك ذكر للمعهود فيه

الآيات والأحاديث

« والرابع » قوله تعالى : (وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى) ^(١) فبين هذا الكوكب
لكون العرب عبده ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب
من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت
على أسباب ، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة
والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان
الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسمية ،
فقال : وما ذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام
« إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفتّ عليكم ، فكلوا وتصدقوا واخرجوا » ^(٢)
ومنه حديث ^(٣) التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث
ابن مسعود يبين أنه باهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق
معلوم النفاق . وحديث ^(٤) الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا
بالمهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة ^(٥) أراد نكاحها
تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر
أم قيس ، وهو كثير

(١) قال العلماء أن هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو
أكبر ما عرفه العرب من الكواكب فعبده

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ٦٧)

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٣٢٨)

(٤) تقدم (٢ - ص ٢٩٧)

(٥) يعني ولذلك قال في الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها ^(١) وهو الأكثر رد لها . أولاً . فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) فأعقب بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، وبقوله : (ساء ما يحكمون) ثم قال : (وقالوا هذه أنعام وحرت حيجر) الى تمامه ، وزد بقوله : (سيجزيهم بما كانوا يفترون) ثم قال : (وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة) الآية ؟ فنبه على فساد بقوله : (سيجزيهم وصفهم) زيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) فرد عليهم بقوله : (فقد جاءوا ظلماً وزوراً) ثم قال : (وقالوا أساطير الأولين) الآية ! فرد بقوله : (قل أنزل الذي يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً) ثم قال تعالى : (انظر كيف منبوا لك الأمثال فضلوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحر كذاب أجل الآهة إلهاً واحداً - إلى قوله : أنزل عليه الذكر من بيننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم في شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن كقوله : (بل عباد مكرمون) وقوله :

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما في آية (ألا إن الله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما في السموات وما في الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا

(بل له مافى السموات والأرض) وقوله: (سبحانه هو الغنى) الآية ! وقوله.
(تكاد السمواتُ يتفطرن منه وتنشق الأرض) الى آخره ، وأشياء ذلك . ومن
قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا يسر

(وأما الثانى) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية.
وإقرارها؛ فإن القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وبيانا ، وتبينانا ، لكل
شئ ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجلة والتفصيل ، والإطلاق والعموم ؛ وهذا
المعنى أبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبى عليه . وأيضاً ^(١) فإن جميع ما يحكى
فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبى على إفسادهم واقتراثهم فيه ، فهو حق .
يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ، ويمنعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ؛ ولكن من
جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفرق
ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبى على أمر فيه لكان فى حكم التنبيه على الأول
كقوله تعالى : (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه)
الآية ، وقوله : (يحرفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه ،
الآية) وكذلك قوله تعالى : (من الذين هادوا يحرفون الكلم من بعد مواضعه ،
ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا فى الدين)
فصار هذا من النقط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين .
من الأمم السالفة مما كان حقاً ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة
ذى القرنين . ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف .
وأشياء ذلك .

(١) . هذا نوع آخر غير ما ذكر فى صدر المسألة ، فإن الأول ليس من الشرائع .
وهذا من الشرائع وما فى حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف
على قوله (كل حكاية الخ) . ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً على الثانى ويؤيده قوله
بعد (ولو نبى على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النقط الأول) ويكون
قوله أولاً (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولا طراد هنا الأصل اعتمده النظارة ، فقد استدلت جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (قالوا لم نك^(١) من المصلين ولم نك نطعم المسكين) الآية ؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلهم ، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة رابعهم كلهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلهم) أعقب ذلك بقوله : (رجماً بالنيب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن ، ورجم الظنون لا يفتى من الحق شيئاً ، ولما حكى قولهم : (سبعة وثامنهم كلهم) لم يتبعه بإبطال ، بل قال (قل ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين .

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول : أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم . ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام : (رب أرني كيف تحيي الموتى ؟) فقيل له أكلن شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية ؟ فقال : لا ، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان ألا تراه قال : (أو لم تؤمن ؟ قال : بلى) فلو علم شكاً منه لأظهر^(٢) ذلك ، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان ، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله : (قالت الأعراب آمناً) فإن الله تعالى رد عليهم بقوله : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)

ومن تتبع مجازى الحكايات في القرآن عرف مداخلها ، وما هو منها حق مما هو باطل .

فقد قال تعالى : (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله) إلى آخرها

(١) أى فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

(٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب

فإن هذه الحكاية مزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك رسول) تصحيحاً لظاهر القول ، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) الآية ! وسبب نزولها ما أخرجه الترمذى وصححه عن ابن عباس قال : مر يهودى بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يا يهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والماء على ذه ، والجبال على ذه ، وسائر الخلق على ذه ؟ وأشار الراوى بخصره أولاً ، ثم تابع حتى بلغ الإبهام ؛ فأنزل الله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) ، وفى رواية أخرى (٢) جاء يهودى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : « أنا الملك » فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بليت نواحيه ، قال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) وفى رواية (٣) فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، وبمعناه يتبين معنى قوله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) فإن الآية بينت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله : (وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك - والله أعلم - لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ)

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يا يهودى حدثنا)

(٢) فى البخارى وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق)

رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

ملجاء في القصص القرآني على لسان الأولين وسبكت القرآن تكذيبه فهو حق ٢٥٧

وقال تحلي (ومنهم الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال (قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ) الآية ! ولما قصدوا الإذابة بذلك الكلام قال تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

وقال تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا اللَّهَ مَا رَزَقَكُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مِنْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟) فهذا منهم امتناع عن الإتيان بحجة قصدت فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) لأن ذلك حيد عن امثال الأمر ؛ وجواب « اتَّقُوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارض انقلب ^(١) عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة ^(٢) المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكانهم قالوا : كيف ^(٣) يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم ؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى : (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) فقوله : (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم ، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

(١) أى حيث إن المشيئة الإلهية لا تعارض فكان يجب الإمتثال وعدم المعارضة فيها ، فانتقلت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها ففهمنا سُلَيْمَانَ مشيئة الطلب الموجه إليهم . وهذا على أن قوله (إِنْ أَنْتُمْ) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما إذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم في طلب النفقة على قراء المسلمين أقربهم على طريق الاستهزاء ، أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقض ، وهو غاية الضلال — فلا يكون من هذا الباب ،

(٢) على حد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

(٣) وتوجيه هذا يحتاج إلى بسط يتمكن منه بمراجعة القصر الرازي في الآية

المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال : (وكلاً آتينا حُكماً وَعِلْماً) وهذا من البيان الخفي ^(١) فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنقط هنا يتسع . ويكفي منه ما ذكر . وبالله التوفيق

فصل

والسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فند ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه والمسألة المذكورة في الأصول ^(٢)

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه ^(٣) وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان
(٢) في مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقداً فإثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع
تحرير الأصول

(٣) كما في الآيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة
الذهر (إن الأبرار يشرّبون من كأس — إلى قوله : فوَقَّاهُ اللَّهُ شِرْكَ ذَلِكَ الْيَوْمَ
وَلَقَامَ نَصْرُهُ وَرُؤُوسُهُ)

وبدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه، وقد وقع فيه (اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم) إلى آخرها الجنى. بذكر الفريقين، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضاً، فقيل: (هدى للمتقين) ثم قال: (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذِرهم) ثم ذكر بإثم المنافقون، وهم صنف من الكفار. فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبمده بالترجية؛ فقال: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار — إلى قوله: وبشر الذين آمنوا) الآية! ثم قال: (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما، بموضة فافوقها؛ فأما الذين آمنوا) الآية! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا. ولا ذكر بنو إسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم، قيل: (إن الذين آمنوا والذين هادوا — إلى قوله: هم فيها خالدون). ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله: (ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون)، وهذا تخويف؛ ثم قال: (ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبت) الآية! وهو ترجية. ثم شرع في ذكر ما كان من شأن^(١) المخالفين في تحويل القبلة، ثم قال: (إلى من أسلم وجهه لله) الآية! ثم ذكر من شأنهم (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به. ومن يكفر به فأوائكهم الخاسرون). ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه، وذكر في أثناءها التخويف والترجية، وختمها بمثل ذلك. ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود، والرجوع بعد إلى ما تقرر.

وقال تعالى في سورة الأنعام، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات:

(١) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أو قوله (ود كثير الخ) بديل قوله ثم قال إلى من أسلم. والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم، والثناء عليه بأنه إمام للناس، وبنائه للبيت، وتعظيم البيت وبانيه، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفهاء الخ)

(الحمد لله الذي خلق السموات والأرض - الى قوله : ثم الذين كفروا بربهم
معدلين) وذكر البراهين الثامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال :
(كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه) فأقسم بكتب
الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف نصريحا ، والترجية
ضمنا ؛ ثم قال : إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم (فهذا تخويف ،
وقال : (من يُصرف عنه يومئذ رحمته) الآية ؛ وهذا ترجية ، وكذا قوله :
(وإن يمسسك الله بضرٍ) الآية ؛ ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال :
(وللدار الآخرة خيرٌ للذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستجيب الذين يسمعون)
ونظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات) الآية ؛ ثم ذكر
ما يليق بالموطن الى أن قال : (وما يُرسلُ المرسلين إلا مبشرين ومُنذرين : فمن
آمن وأصلح) الآية ؛ وأجر في النظر على هذا الترتيب ، يلح^(١) لك وجه الأصل
المنبه عليه . ولولا الإطالة ليسط من ذلك كثير

فصل

وقد يفتل أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يخلو من الترجية ؛ كما في سورة
الأنعام ، فإنها جاءت مقررة للخلق^(٢) ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من
تلقاه نفسه مالا سلطان له عليه ، وصد عن سبيله ، وأنكر مالا ينكر ولده فيه وخاسم

(١) فتلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه
توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعله وقدرته وإبداعه لا يعجزه
ما خوف منه وما رغب فيه والثالث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية
الترغيب والترجية

(٢) لعل الأصل (للحق)

وهذا المعنى يقتضي تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعون إلى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعذاراً وإنذاراً . ومواطنُ الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته ؛ كافي قوله تعالى : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً) الآية ! فَإِنْ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الشَّرْكِ كَانُوا قَدْ قَتَلُوا وَأَكْثَرُوا ، وَزَنَوْا وَأَكْثَرُوا ، فَأَتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّ الذَّنَى يَقُولُ وَتَدْعُوا إِلَيْهِ لِحَسَنٍ لَوْ تَغْيَرْنَا أَلْنَا لِمَا عَمَلْنَا كَفَارَةً ؟ فنزلت . فهذا موطن خوفه يخاف منه القنوط ، فجئ فيه بالترجية غالبية ^(١) . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وَأُمِّ الصَّلَاةَ حَرِّقِي النَّهَارَ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) وانظر في سببها ^(٢) في الترمذى والنسائى وغيرها .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك في مظانه الخاصة لأعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً . وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد . والحمد لله .
فإن قيل : هذا لا يطرد ؛ فقد يفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالأخر ، .
فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

- (١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطاً ما . .
فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله (لأنه هو الغفور الرحيم) ومثله يقال .
في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها .
(٢) حديث ابن مسعود في الرجل الذى طالع المرأة وأصاب منها ما دون الوطء . .
وجاء بقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اقض بما شئت) الى أن قال : . .
فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه وتلا عليه هذه الآية

الآثرى قوله تعالى : (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ) الى آخرها ! فإنها كلها تحريف ، وقوله : (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ) الى آخر السورة ! وقوله (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ قَعَلْ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ - الى قوله : فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تعالى : (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) الى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (وَلَا يَأْتَلِيْ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى) الآية ا وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبد الله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ا فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى ؟ قَالَ : أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بلى ، وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال ^(١) فهذا لما يعترض فى الصدور بما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ) الى آخر الآية ا وقوله : (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَغْفِرِ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) وعن ابن مسعود إن فى النساء خمس آيات ما يسترى أن لى بها الدنيا وبها فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله : (إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَايِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية ا

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القتال له صلى الله عليه وسلم : (إِنِ أَحْدَثَ نَفْسِي بِالشَّيْءِ لِأَنْ أَكُونَ حِمَّةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَكَلَّمَ بِهِ . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الإيمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرى الآيات كما فهمت

بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) الآية ا وقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) الآية ! وقوله : (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ) الآية ا وقوله : (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعمت وجدت . فالقاعدة لا تطرد ؛ وإنما الذى يقال أن كل موطن له ما يناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذى يطرد فى علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أنت ما اعترض به غير صادق عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان :

إجمالى ، وتفصيلي

فالإجمالى أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم ، فلا تنقذه للأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية فى الوضعيات انقضت كلية ، واعتمدت فى الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية ^(١) الجارية فى الوجود . ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأصل

وأما التفصيلي فإن قوله : (وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّزُومٌ) قضية عين فى رجل معين ^(٢) من الكفار ، بسبب أمر معين ، من همزه النبى عليه الصلاة والسلام وعيبيه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجري مجرى التخويف

(١) أى فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع فى إجراء الأحكام عليها ، كما فى أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم فى المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصم بن وائل أو هم جميعا لأنهم كانوا أغنياء عيايين فى النبى صلى الله عليه وسلم تنطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : (إِنَّ الْإِنْسَانَ ^(١) لَظَلْفَى أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَى) . وقوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) الْآيَتَيْنِ ! جار ^(٢) على ما ذكر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) . غير ما نحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح . وقوله : (أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) قضية عين لأبي بكر الصديق ، نفس بها من كرهه فيما أصابه بسبب الإفك المنقول على بنته عائشة ، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالاتفاق على قريبه المتصف بالسكينة والمهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ، ولكن أحب الله له معالي الأخلاق . وقوله : (لَا تَقْنَطُوا) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقص على ما نحن فيه ، بل النظر في معاني آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) أعقب بقوله : (وَأَنْذِرُوا إِلَى رَبِّكُمْ) الآية ١ وفي هذا تخويف عظيم مهيب للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لَا تَقْنَطُوا) رافع لما تخوفوه من عدم التفران لما سلف . وقوله : (رَبُّ أَرْنَى كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتِ) . فظرف في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : (أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ) تقرير نيه لإشارة الى التخويف أن لا يكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود وقوله (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً) كقوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) . وقوله (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ) داخل تحت أضلنا ، لأنه جاء بعد قوله : (وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيًّا) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - الى قوله : فمن يجادل

(١) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها من السورة بزمان طويل

(٢) لأنهما نزلا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك ، أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم في زواج صفية بنت حيي بن أخطب

الله عنهم يوم القيامة ؟ أم من يكون عليهم كيلا . وقوله : (إن تجتنبوا) أت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك ، كما كل مال طيب ؟ والحيف في الوصية ، وغيرها ، فذلك مما يرجى به تعلم^(١) التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصوا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يخولون - الى قوله : عذاباً مهيناً) ؛ بل قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولولأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وآتى بعدها خويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لا يفرُّ أن يُشركَ به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالمشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرى أن لى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن لإجراؤه^(٢) على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، قال : (إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون - الى قوله : والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم

(١) لعل الأصل (تقدمه) أى قوله (إن تجتنبوا) الآية مما يرجى به ،

لكن سبقه التخويف

(٢) لإجراؤه بدل من إنزال

وَجِلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) ، وقال : (إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَاجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ) ، وقال (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ)

وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة بجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط بجانب الرجاء اليه أقرب ؛ وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية 1 وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض ^(١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إِنْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلى ^(٢) لاجزئي ؛ وحيث جاء جزئياً فأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار ^(٣) أو بمعنى ^(٤) الأصل ، إلا ما خصه

(١) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه . صلى الله عليه وسلم في زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذلك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ) الآية لكان ظاهراً وصح تسميته عتاباً . أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدى عتاباً . (٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال . ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب . أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حللنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الاتي عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) وإلى قوله (وأبدل .) على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثر من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ) . (٣) أي باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج^(١) الى كثير من البيان ، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر كبر لتبين للناس ما نزل إليهم) وفى الحديث « ما من نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلى » ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة^(٢) » وإنما^(٣) الذى أعطى القرآن ، وأما السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية . وأنت^(٤) تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشياء ذلك لم يبين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما يبينها^(٥) السنة . وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هي علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وتمامه (والمتنصتات والمتفجمات للحسن ، المغيرات خلق الله)

(٣) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر فى دينهم . ودنيائهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل فى معاملة الخلق والخلق . لكنه يبقى أن يقال إنه ورد فى الحديث الآخر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الجصير غير مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية

(٤) من تمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضاً^(١) فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على السكال ، وهي^(٢) المفروريات والحاصيات والتحصينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضاً^(٣) فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : (لَتَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) متضمناً للقياس ، بقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) متضمناً للسنة ، وقوله : (واتبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) متضمناً للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشحات والمستوشحات » الخ^(٤) ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنتهت فقالت : ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : وما لي لا ألن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لحي المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدته ، قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث . وعبد الله من العالمين بالقرآن

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر يانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة) الخ

(٣) لعل الأصل (وأيضاً فالخارج الخ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين . وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً . وهو ما يشير إليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصراً في عدة أبواب . ومسلم وأبو داود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أي في الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعن رسول الله) موقوله (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها . والآية دليل لإجمالي

فصل

فعلى هذا لا ينبغي فى الاستنباط من القرآن الاختصار عليه دون النظر فى شرحه . ويبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه ^(١) أمور كلية كما فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا يحصى عن النظر فى بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فطلق ^(٢) الفهم العربى لمن حصله يكفى فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

﴿المألة السادسة﴾

القرآن فيه بيان كل شيء . على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة ^(٣) الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : ^(٤) (اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ! وقوله : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّشَيْءٍ) وقوله : (ما فرطنا فى الكتاب ^(٥) من شيء) . وقوله : (إن هذا القرآن يهدى للذى هو أقوم) يعنى الطريقة المستقيمة ^(٦) ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأنشأه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء للمافى الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع ^(٧) مافى الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء .

- (١) يتأمل فى الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كلية
- (٢) المراد الفهم الناشئ عن الدربة فيه بما تقدم آنفاً لا مجرد أى فهم عربى فرض
- (٣) أى عالم بالشريعة إجمالاً ، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء
- (٤) ربما يقال لإكماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكمله فى خصوص الكتاب
- (٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة
- (٦) وهى النظام الكامل فى معاملة الخلق والخالق
- (٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤيدة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن حبلُ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاءُ النافع ، عصيةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه : لا يوحجَّ فيقوم ، ولا يزغ فيستتب ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد » ^(١) الخ فكونه حبلُ الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث علي بن النعمان عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « إن كل مؤدب يجب أن يؤتى أدبه . وأن أدب الله القرآن » ^(٢) « وسئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن » ^(٣) ، وصدق ذلك قوله : (وإنك لعل خلق عظيم) . وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقته بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : (إنا سمعنا مُنادياً يُنادي للإيمان) قال : هو القرآن ، ليس كلهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : « يؤم الناس أقرؤهم لكتاب الله » ^(٤) وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم بجملة التبرية ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأتوا ^(٥) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

- (١) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ . وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحوه هذا الحديث حديث آخر مروى عن علي يكون الحديث السابق مرويا عن غير علي أيضا فراجع
- (٢) رواه في الجامع الصغير (كل مؤدب يجب أن تؤتى أدبه . وأدبه الله القرآن فلا تهجروه) عن البيهقي في شعب الإيمان قال العزيزي حسن . ورواه في راموز الحديث . كل مؤدب يجب أن تؤتى أدبه وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه (عن الديلمي .
- (٣) رواه في راموز الحديث للنسائي عن أحمد

(٤) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الحنفية إلا البخاري

(٥) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى إليه . وفي رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وما ذلك إلا أنه جامع لمعاني النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى

(ومنها) التجربة وهو أنه لا أحب من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين يكررون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن ^(١) الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهري : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة ، فعله والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة . إلى آخر ما قال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن ثابت ، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل أن يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن ، وإنما وجدت في السنة ، ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أَلْفَيْنَ أَحَدَكُم مَّتَكَناً عَلَى أُرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ ، فيقول : لأُدرى ، ما وجدنا في كتاب الله اتباعناه » ^(٢) وهذا ضم ، ومعناه اعتماد السنة أيضاً ، ويصححه قول الله تعالى : (فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد إلى الله الرد إلى كتابه ؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته . ومثله (وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : ^(٣) ،

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم . وما عتب به على استثنائه باب القراض

(٢) رواه في المصابيح في ترجمة الحسان : ورواه الشافعي في الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه .

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفى من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لَتَيِّنَنَّ للناس ما نزل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأننا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها^(١) وتحریم الحر الأهلية^(٢) وكل ذى ناب من السباع^(٣) وقيل^(٤) لعلى بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ماني هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندهم إلا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جواباً ويدفع توهم الاجابة به . أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لأننا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الاجابة به ، لا لا مكانها

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها)

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأنت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع فأكله حرام)

(٤) قائله أبو جحيفة ولفظه فى المصاييح (هل عندكم شيء ليس فى القرآن ؟ فقال الذى خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما فى القرآن ، إلا فهما يعطى رجل فى كتابه أو ما فى الصحيفة . قلت وما فى الصحيفة ؟ قال العقل) الخ ما هنا . رواه البخارى والنسائي والترمذى

والجواب عن ذلك مذكور في الفيل الثاني ، وهو السنة ^(١) بحول الله .
ومن نواذر الاستدلال القرآني ما قل عن علي أنه قال : الحمل ^(٢) ستة أشهر
انثزاعاً من قوله تعالى : (وحملهُ وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (وفصاله في عامين)
واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في القيء ، من قوله ^(٣)
(والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية ! وقول من قال : « الولد
لا يملك » من قوله ^(٤) (وقالوا اتخذَ الرحمنُ ولدًا سُبْحانه بل عبادٌ مكرمون) ،
وقول ابن العربي إن الإنسان قبل أن يكون علقه لا يسمى إنساناً من قوله : (خلقَ
الإنسان من علق) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على
العربية بقوله : (والله أخرَجكم من بُطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب
ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الأيماء بالرووس الى جانب عند الإيابة
والأيماء بها سفلاً عند الإجابة ^(٥) ، أولى عما يفعله المشاركة من خلاف ذلك ، بقوله

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب
(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة
الإشارة ، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر
دهر ما لا تصلي) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً
(٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية (ما آفأه الله على رسوله الخ)
استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين
جاءوا من بعدهم ، فجعل مالك قولهم (ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطاً
لاستحقاقهم في الآية لأن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من الآية
وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأي من يجعل قوله (للفقراء الخ)
كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم
عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن
الولد لا يملك لوالده ، للتأني في الوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الإشارية
(٥) على فرض أنها تعيد أن الأيماء الى جانب فيه الإيابة ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : (لَوْ رَأَوْهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ) الآية ١ وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئا خرق فيه موضعا ، فقال له ابن مجاهد : أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : (فَطَفِقْ مَسْحًا^(١) بالسوق والأعناق) ثم قال الشبلي : أين في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه ؟ فكت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه) الآية^(٢) . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الآية اوفى بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الأئمة سفلوا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للإشارة عند الأئمة على الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

(١) . إفساد المال في شريعتنا غير جائز ، وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرها . وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ . على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، ولما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحييسها في سبيل الله على حد رسم أهل الصدقة . قال الأئمة : أما أنه أنفها غضبا لأنها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه . وهذا كله داخل تحت قوله (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر)

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر اليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألة موسى الجواز عقلي ، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

فصل

وعلى هذا لابد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن ؛ فإن وجدت منصوفا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فزاتب النظر فيها متعددة ، ولهذا تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى . وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع إليه ؛ أما إذا لم يُرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالأحاديث ، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد . وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب ؛ لافتقاره إلى ذلك في جملها . أصلا يرجع إليه ، وأدنى أدان الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الأحاديث كما تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد ، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التي لابد منها وعلم القراءات ، والناسخ والنسخ ، وقواعد أصول الفقه ، وما أشبه ذلك . فهذا لا نظر فيه هنا ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن ، وأنه مطلوب كطلب ساهو وسيلة بالحقيقة ؛ فإن علم العربية ، أو علم الناسخ والنسخ ، وعلم الأسباب ، وعلم المكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها معينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يمدد بعض الناس وسيلة أيضا ولا يكون كذلك ؛ كما تنقسم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى :

(أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ). وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها . ولو قال قائل إن الأمر بالزند عما قال لما بعد في المعارضة

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم ، هل كانوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن . يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والحلم الغدير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع أخرى يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولا ينبئك مثل خبير . فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملة من حيث هو كلام ، لامن حيث هو خطاب . بأمر أو نهى أو غيرها ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك . مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرها ، وإما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء ، ولا سورة دون سورة ، ولا نخط منه دون آخر ، بل ما هيته هي المعجزة له ، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام « ما من الأنبياء نبي إلا أعطى من الآيات ما يمثله آمن عليه البشر ، وإما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي ، فأرجو أن أكون أكثرهم تاباً يوم القيامة ^(١) » فهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء الأسن ، والخصماء اللد ، عن الإتيان بما يمثله أو

بديانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز به فاعيته هي السالة على ذلك ، فالى أين نحو منه ملئت ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظرية هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، من جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به . قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخبرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التعلّق بصفات الله والاكتماء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية ، والفوائد القرعية ، والحاسن الأدبية . فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذه قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه . بقوله : (وما كنّا مُعذِّرينَ حَتَّى نَبْعَثَ رُسُلًا) فحُوت عاداته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على مخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن . برهاناً في نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بوضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل العاندين بالعذاب . مع تبادهم على الإبابة والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استجلبوا به ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أَوَلَمْ نَسْمِ الْنَاسَ) (ومريم ابنة

عمران التي أحصت فرجها فنفضنا فيه) وقوله : (كأننا يا كلان الطعام) حتى اذا وضع السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ، قلنا بذكره ، واليه الاشارة بقوله : (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما يعوضة فما فوقها) (والله لا يستحي من الحق)

ومنها التأتى في الأمور ، والجوى على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المعبود في حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوما في عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لولا أنزل عليه القرآن لجهلوا واحدة) فقال الله : (كذلك لنتبت به فؤادك) وقال : (وقرأنا لفرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف ، والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول في الاسلام بعد عشرين سنة أو أكثر بدّثوا بالتفليط بالدعاء ، فشرع الجهاد لسن على تدريج^(١) أيضا ، حكمة بالغة ، وترتيا يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل للناس فيه أفواجا ، ولم يبق لقائل ما يقول ، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت الحجة ، واشتد أس الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فله الحمد كثيرا على ذلك .

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ، فقد بين مساق القرآن آدابا استقرت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا « يا » المشيرة إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزله عن مدانة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والإستغناء ، فإذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمر تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب ، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة .

هوأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدل على استعمار الراجب هذا المعنى ،
 لماذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا^(١))
 (ربنا تَقَبَّلْ مِنَّا) (رب إني نذرت لك ما في بطني) (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي
 الْمَوْتَى) « ومنها » كثرة مجيء النداء باسم الرب مقتضى للقيام بأمر العباد
 وإصلاحها ، فكان العبد متعلقا بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلا : يامن
 هو المصلح لشئوننا على الإطلاق أئيم لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى مايدعو به .
 وإنما أتى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولعلنا اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم
 الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ
 الْمُسْتَقِيمَ) الآية (رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا) (ربنا آمنا بما أنزلت) (ربنا ما خلقت هذا
 باطلا سُبْحَانَكَ) (ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة) الآية ! (رب
 إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ - إلى قوله - وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا)
 (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا) إلى غير ذلك
 من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق
 بالصفات ، تضاف إلى ما هنا . وقد تقدم^(٢) أيضا منه جملة في كتاب المقاصد
 والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من القوائد والحاسن التي تقتضيها
 القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص
 الآيات والأخبار

(١) وهذا وما مثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال
 إن هذا حكاية لما قاله ، ولا يتأتى أن يغير شيئا منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك
 شيئا من آداب مخاطبته تعالى

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب
 من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليقين به بعض الحاصل الذي
 بأشبار إليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول^(١) بالذكر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى فيه . وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس . هى المقصود الأول : « أحدها » معرفة المتوجّه اليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجّه اليه « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود : عبر عنه قوله تعالى : (وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) فالعبادة هى المطلوب الأول ، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها ، فإذا عُرِفَ - ومن جملة المعرفة به أنه أمر ونهى - وطالب للعباد بقيامهم بحقه - توجه الطلب ؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التبعّد لحيى بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار فى ذكرها أتى بالجنس الثالث موضوعا لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإنما الإقامة فى الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا . ويتكامل بتقرير البراهين ، والحاجة لمن جادل خصما من المبطلين

والثانى يشتمل على التعريف بأنواع التبعّدات من العبادات والعادات . والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكملات ، وهى أنواع فروض الكفايات . وجامعها^(٢) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فىمن يقوم به

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الاصلى

(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى .

والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذي يستقر فيه . ومكمل هذا الجنس الترغيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والمهلكين وأحوالهم ، وما أدام إليه حاصل أعمالهم

وإذا قرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً^(١) ، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام : ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هي توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو إليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتركية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه ، ويشتمل على ذكر حالى النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف^(٢) أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص عنه في الشريعة هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، فانه لا يختص باب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الأخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعاً أنه كلى لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالي لمجل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتركية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتعمات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية (٢) فاتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثاني مكمل للأول . والتعريف

الثالث تابع ومكمل للثاني

الأنبياء والأولياء ، وسره الترغيب ، وأحوال الناكين وذلك قصص أعداء الله ، وسره التهيب ، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائفة ، وتستعمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به ، وادكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسره في جنبه الباطل التحذير ، والإفضاح ، وفي جنبه الحق التثبيت ، والإيضاح ، والتعريف بعمارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ الأهمية والزاد ، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات . وهذه الأقسام الستة تنسحب إلى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتركية ، وأحوال الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن القرآن ظاهراً وباطناً ، وربما تقولوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار : فعن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرف حدٌ وكل حدٌّ مَطْلَعٌ » ^(١) وفسر بأن الظاهر والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : (قال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد

(١) الرواية في المصابيح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف . لكل آية منها ظهر وبطن . ولكل حد مطلع) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير . (ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به . (لكل حرف) أي طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهي إليها ما أراده الله منه . (ولكل حد) ونهاية للمراد (مطلع) أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذي أراده تعالى

الله من الكلام ، وكأن هذا هو معنى ما روى عن علي أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة . الحديث (١) واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الطهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لاشك فيه أنه من عند الله ، وإذا حصل التدبر لم يوجد (٢) في القرآن اختلاف البينة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه . ولما قالوا في الحسنة : (هذا من عند الله) وفي البينة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلاماً من عند الله وأهم لا يفقهون جديناً ، لكن بين الوجه الذي ينزل عليه أن كلاماً من عند الله بقوله : (بما أوصاك من حسنة فمن الله) الآية ! وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قل بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار (٣) حكمة على لسان العبد . وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو

(١) تقدم (ج ٣ - ص ٣٧٢)

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها بغيض ، وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تتفق في المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابقة

(٣) أي ، قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفياه .

مراد^(١) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مفسر فصحيح ولا نزاع فيه . وإن اريدوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنيًا ، وما استدلل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، وإذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانها^(٢) على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناها بطلاق ، فمن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولبناتون مثله ؟ فقال له عمر : إنما من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية : (إذا جاء نصر الله والفتح) فقلت : إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسمح بمحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية افرح الصحابة وبكى عمر ، وقال^(٣) : ما بعد الكمال الا النقصان ، مستشعرًا بنبيه هليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحدًا وثمانين يومًا . وقال تعالى : (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت) الآية اقال الكفار : ما بال العنكبوت والذباب يذكروا في القرآن ؟ ما هذا كلام الآله . فنزل : (إن الله لا يستحيي أن

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالرائعون يدعون أن تأويلاتهم الرائعة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك الى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة .
شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد الله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الزائفاتين والمخرفين

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الألوسى : أخرجه ابن أبى شيبة عن عنترة

يَضْرِبَ مَثَلًا مَا ، بموضحة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد ، فقال تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ) الآية ١ ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ما هو مقصود منها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم ^(١) من التفسير ، ولما قال تعالى : (عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لا يجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فيبين الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله : وَلَيَقُولَنَّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مِرْسٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ؟) وقال : (يَقُولُونَ لَنَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) وقال تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لُحُوقَ الْحَدِيثِ) الآية ١ لما نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحمرت بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء . فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله . وقال تعالى في المنافقين : (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنْ اللَّهِ) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه . ولذلك قال تعالى : (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) وكذلك قوله تعالى : (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) لأنهم نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفي الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه ، وهو باطنه .

(١) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض

فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التى لا ينبى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر

فالمسائل البينانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فإذا فهم الفرق بين ضيق فى قوله تعالى (يجعل صدره ضيقاً حرجاً^(١)) وبين ضائق فى قوله : (وضائق به صدره^(٢)) ، والفرق^(٣) بين النداء يا أيها الذين آمنوا^(٤) أو يا أيها الذين كفروا^(٥) ، وبين النداء يا أيها الناس^(٦) أو يا بني آدم^(٧) ، والفرق بين ترك العطف فى قوله : (إن^(٨) الذين كفروا سواهم أندرهم) والعطف فى

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضلّه بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم (٢) ويبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع يانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقريراً لكونه يقينا لاشك فيه . وفى ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكمل لما قبلها ، فالحل للفصل .. أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما التضاد . فالحل للوصل . فقوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) ، يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعترجا معاً . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعانى الأولية . ومثله يقال فى دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا في قوله : (مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا) وبين الآية الأخرى : (وما ^(١) أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا) ، والفرق بين الرفع ^(٢) في قوله : (قَالَ سَلَامٌ) والنصب فيما قبله من قوله : (قَالُوا سَلَامًا) والفرق بين الإتيان بالفعل ^(٣) في التذكير من قوله : (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإِبصار من قوله : (فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى : (فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ ^(٤) قَالُوا : لَنَا هَذِهِ . وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْفِرُوا يَمْحُوسٍ وَمِنْ مَعَهُ) وبين « جاءتهم » و« تصيبهم » بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : (وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا . وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ

(١) أدخل الواو بين المجلتين للدلالة على أن كلا من التسخير والتبشير مناف للرسالة . أما في آية (مَا أَنْتَ) فانما قصدوا كونه مسحرا وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه مما يقتضى أن كلا له موضع اختصاصه . وهذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية .

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان وتجدد بسبب المس ، بخلاف الإِبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان . فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجل لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع ، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، لجئ فيها بالماضي وبأذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعاقب الإرادة بها إلا تبعا ، فإن النعمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال الجي . فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتذكير السيئة

بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و«يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) الآية ١ وقال تعالى : (أم يقولون افتراه ؟ قل فاتوا بشئ سوري مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ إذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة ، ولأنهم دُعوا وقلدتهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من أنزاله ، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الاذعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعاني التي تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل : (من ذا الذي يُقرضُ الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبو السداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا . هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : (إن الله فقيرٌ ونحن أغنياء) فهم أبي السداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو السداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدخلكم

(١) أى فالإعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والفهم فى مراده . فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يحجب بعد ذلك من ثمرة الاعتراف ، وهو فهم المعانى التى يتحقق بها العبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الأنزال

(٢) راجع روح المعانى فى الآية

الجنة « وفي الحديث قصة ^(١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول الربى الظاهر ، ثم حل استقراض الرب الغنى على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك . ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) وفي الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصل باطنه على تمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واخصرهم واقعدوا لهم كل مرصد) ثم قال (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فالمتناقض إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيها دخل فيه المسلون موجب لتخليه سبيلهم ، فسلموا على الأحرار من عوادي الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التبعيد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعد ممن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لا قصد له إلا ذلك ، كيف يكون شاكرًا للنعمة ؟ وكذلك من يضار الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعد عاملاً بقوله تعالى : (فإن خِفْتُمْ أن لا يُقيما حدودَ الله فلا جناحَ عليهما فيما افتدت به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فإن طِبَّنْ لَكُمْ عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً)

(١) رواها في الطبري عن ابن مسعود ، وملخص أن أبا الدرداء أقرض الله عقب هذه المقالة حاطاً فيه ستائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلة لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ماخوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المآتات البعيدة

وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يقعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال ^(١) الخوارج لعل : إنه حكم الخلق في دين الله ، والله يقول : (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) وقالوا : إنه محافضة من إمارة المؤمنين ، فهو إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ، فإنه ممن قال الله فيهم : (بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ) وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله : (نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) (نَمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا) (وهو السميع البصير) (والأرضُ جميعاً قبضته يومَ القيامة) وحكموا مقتضاه بالقياس على الخلقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكم الخلق في دينه في قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) وقوله : (فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) لعلوا أن قوله : (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لا يقتضي إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزّه عن سمات الخلقين وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

(١) هو وما يأتي بعد في قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤلف والخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (وَلَقَدْ عَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ ، وهذا لسانٌ عربيٌّ مبينٌ) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا جبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا : لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ؟ أَعْجَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس (١)
من علوم القرآن في شيء ، لا بما يستفاد منه ، ولا بما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر (٢) في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى .
والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما أدعاه من لاخلق له من أنه مسمى في القرآن ؛
كبيان بن سميان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بيان للناس)
« الآية » وهو من الترهات بمكان ممكن ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من
هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحق من جهلهم (٣) ،

- (١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير
(٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام
(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين .
بمنه . وإذا كان بيان في الآية علماً له فأى معنى لقوله : (هذا بيان للناس) ؟
كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمى بالكشف ، ثم زعم أنه
المراد بقوله تعالى : (وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً) الآية ! فأى معنى يكون
للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا صاحب
مركبكم . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وبيان بن سمان هذا هو الذى
تنسب إليه البيانية من الفرق ^(١) ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أول من قاله
خلق القرآن . والكشف هو أبو منصور الذى تنسب إليه المنصورية

وحكى بعض الغلاء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية
واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما
يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنما اللذان ذكر كما الله في
كتابه فقال : (إذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من
كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بقوله :
كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا ، لأن
المقسمين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت
الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسيح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك
الذى افتراه الشيعى ؟ قاله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ،

صححه زعمهم في هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا
قوله إن الله يشير إليه في كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنسوة
ظاهراً وباطناً عن الجادة . وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال بما فقدت فيه شروط
صححة التأويل لفظاً ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

ولكل منها شرط . فشرط الظاهر موافقة اللفظ وعدم مخالفة الشرع ٣٩٣

مستبداً على ذلك بقوله تعالى : (فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) ولا يقول مثل هذيان من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً ؛ لأن الله قال : (حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ) فلم يحرم شيئاً غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره . بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) بالعلم ، مستدلين ببيت لا يعرف ، وهو : * ولا بكرسى . علم الله مخلوق * كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسى . مهموز ، والكرسى غير مهموز . ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه تخيم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوَى الْفَصِيلُ يَقْوَى غَوَى » إذا بسم من شرب اللبن وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعل ومنهم من قال في قوله : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذَرْتُهُ الرِّيحَ » ، وذراً مهموز ، وذرا غير مهموز . وفي قوله (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) أى فقيراً إلى رحمته ، من الخلقة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاه خليل يوم مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول ؟ أما يعلمون أن الناس قفراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل : موسى كلام الله ، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : (لو كنت متخذاً خليلاً غير ربى لاتخذت أباً بكر خليل . إن صاحبكم خليل الله ^(١)) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأى ، وقد أدام ذلك إلى تعريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لعناه يرهان كما رأيت . وإنما أكرت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم في المسألة قبلها ،
ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدها » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجرى (١)
على المقاصد العربية

« والثاني » أن يكون له شاهد نضا أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من

غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً ؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه
كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً باطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس
في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه
أصلاً ، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه ، ولا مرجح
يدل على أحدهما ، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك
يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن
القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلا أنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من
جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .
وهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فيه ،
بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر
فقد قالوا في قوله تعالى : (وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) إنه الإمام ورث النبي علمه .
وقالوا في « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال
رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الفصل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى
« الطهور » هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » علي ، « والصفا » هو النبي ، « والمروة » علي ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعا » هو الطواف بحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمرود لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ المهدي عليه ، « وعصا موسى » حجة التي تلقفت شبه السحرة ، « واغلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل النعام » نصب موسى الإمام لإرشادهم ، « والمن » علم نزل من السماء ، « والسوى » دافع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سؤالات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم . « وتبييح الجبال » رجال شيداد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سليمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خطابهم الذي هو عين الخيال ، وضخمة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتيبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشر فإنه قال ذات يوم : ما سمعت بأ كذب من نبي تميم ، زعموا أن قول القائل :

يبت زُرارة مُحتبٍ بفِئائه ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نهشلُ

إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحج^(١) . قيل : فجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو الفوارس ؟ قال : أبو قيس . قيل : فهشل ؟ قال : نهشل أشده^(٢) وصمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

(١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية (أشدها) أى أصعبها في بيان معناه

فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل ، أو من قبيل الباطن الصحيح . وهي منسوبة لأناس من أهل العلم ، وربما نسب منها إلى السلف الصالح

(فمن ذلك) فواتح السور ، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ما ليس كذلك . فينقلون عن ابن عباس أن (الم) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا إن صح في النقل فمشكل ؛ لأن هذا الخط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي . أو الحالى ؛ كما قال : قلت لها قفى فقالت قاف . وقال : قالوا جميعا كلهم بلافا . وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول في (الم) ليس ^(١) هكذا ، وأيضا فلا دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه . ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل يدل عليه صير إليه

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل بجنس هذه الحروف وهي العربية . وهو أقرب من الأول . كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبئها على مدة هذه الملة ، وفي السير ما يدل

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ ، وليس في (الم) ما يدل على هذا التفسير من اللفظ . وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ما سماه بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لو صح الخ) تأكيد لضعاف هذا المعنى ، فإن الواجب أن أوائل السور من المتشابهة الذي اختص الله بعبده

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تمهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لا يوجد مثل هذا لالألينة ، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسار المتقدم ؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفوائج مثلها في الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم ، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حبجا في دعاو أدعوها على القرآن ، وربما نسبوا شيئا من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئا من ذلك وهو إذا سلم أنهم مراد في تلك الفوائج في الجملة ، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه ، وضرب ^(١) بعضها ببعض ، ونسبتها إلى الطبائع الأربع ، وإلى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها تجعل كل مفضل ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون في ذلك ترتيبا جميعه دعاو مُحالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كما أنه لا يعد دليلا في غيرها ، كما سيأتى بحول الله

فهل

(ومن ذلك) أنه قل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أندادا) أى أندادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطوعة إلى حظوظها

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أهم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن يحيى الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شيء أحصيناه كتابا) أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع ومستمائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنيها بغير هدى من الله . وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلية تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لأصناماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جداً ؛ إذ كان مناسق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو نـد^(١) في الاعتبار الشرعى الذى شهد له القرآن من جهتين :

« لإحدهما »^(٢) أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ، فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامسه فى القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجارى على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

(١) أى جاء بالمعنى فى (الند) وأجراه فى الآية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعاً كالند الذى نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجرام وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصاً بالكفار بما اقتضى انصاف هؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات ، كال توسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) فى الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر فى معنى الآية ، أخذ معنى — إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرها فى كل ماروعى فيه معنى اعتبارى : فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (فى الاعتبار الشرعى) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى . حقيقة الند الخ والثانى عام ، وهو الآية الثانية ويقول فى الثانية إن لاهل الاسلام نظراً واعتباراً فى الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه . ويشرحه كما شرح مسألة الند — لو صنع ذلك لانتزع المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بسببه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) وهم لم يبدؤهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهواهم عنه كيف كان ، فاحرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حلاله ^(١) ، فقال الله تعالى : (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) وهذا شأن المتبع لهُوى نفسه

« والثانية ، أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال ^(٢) لبعض من توسع في الدنيا من أهل الايمان : أين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت في الكفار لقوله : (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً في قوله تعالى : (ولا تقربا هذه الشجرة) قال : ^(٣) لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، وإنما أراد معنى مساكنة

(١) أى مع أن المحرم والمحل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا ، كما أن في ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأحبار هذا اتخاذ الذى قرره القرآن . ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهُوى نفسه)
(٢) وتقدم أنه أخذه من حديث (أو في شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص

(٣) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشارياً ، وهو وجيه .

الهمة لشيء هو غيره ، أى لا تهتم بشيء هو غيرى . قال : فأدّم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظرًا الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع ^(١) دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى أذعاه فى الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لاجن سكون الهمة لغير الله ، وإن كان ذلك منهيًا عنه أيضًا ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأوّل ، فإن النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يرد النهى عن الأول تصريحًا ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضًا فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجردًا ، إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شىء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهي عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل

وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضًا فإنه لم يقبله ولا على المعنى الإشارى - إلا فى قوله (يؤمنون بالجبّت) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هناجه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر

(فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الأكل من الشجرة وغيره ٤٠١

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمرى الشجرة غرته به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله إليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال في قوله تعالى : (إن أول بيت وضع للناس) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهديته . وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازى مناسب ، ولا يلائمه^(١) مساق مجال . فكيف هذا ؟ والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير^(٢) للقرآن فزال الإشكال إذا . وبقى النظر في هذه الدعوى ، ولا بد أن شاء الله من بيانها^(٣)

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى : (يؤمنون بالجنِّ والطاغوت) قال : رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها المعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ وإن فرض أنه تفسير فعلى ما مر^(٤) في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال في قوله تعالى : (والجار ذى القربى) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، (والجار الجنِّ) النفس الطبيعي ، (والصاحب بالجنِّ) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابن السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشككة

(١) أى فهو فاقده للشرطين المتقدمين في التفسير

(٢) أى بل معنى لإشارى

(٣) وسيأتى البيان في المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى

الخارج عن القرآن كهذا فإن يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة
(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه فيما مر نرى أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى (فلا تجعلوا لله أنداداً)

في كلامه ، ولنفيه مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجارى ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ذلك لايعرفه العرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير القرآن بماثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفا لنقل ، لأنهم كانوا أخرى بفهم ظاهرالقرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرَف ، بالشريعة منهم ، ولا أيضا تم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مناسق الآية ، فإنه ينافية ^(١) ولا من خارج ، إذ لا دليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله : (صرْحٌ مُرَدٌّ من قوارير) « الصرح » نفس الطبع . « والمرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لبعده . وفي قوله : (فتلك بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بما ظَلَمُوا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ماأهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فنها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالفنلة عن الذكر . وفي قوله : (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يُغِيي الأرض بعد موتها) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال في قوله تعالى : (ظَهَرَ الفسادُ فى البرِّ والبحرِ) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثله أيضاً بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فيها اسمه) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . وشُئِلَ في قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) أن باطن النعلين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة . فذكر عن الشبلى أن معنى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل اليها بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

(المسألة العاشرة) فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول النخ ٤٠٣

النعل النفس ، والراوى المقدس دين المرء ، أي حان وقت خلوك من نفسك ،
والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل
عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج^(١) عما تفهمه العرب ، ودعوى^(٢) مالا دليل
عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أي سماء تظلني وأي أرض تيلني
إذا قلت في كتاب الله ما لأعلم ؟ وفي الخبر : « من قال في القرآن برأيه فأصاب
فقد أخطأ^(٣) » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة
من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الفزالي بشيء منه في « الإحياء » وغيره
وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين
قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله
تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كذب به
أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الإطلاق ؛ ويرى أنه قول وبهتان ،
مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن هذا حذوهم ، وكلا الطريقتين فيه ميل عن
الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلم ، يتبين به
ما جاء من هذا القليل ، وهي :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا سمت على كمال
شروطها فهي على ضربين : « أحدها » ما يكون أصل انعجازه من القرآن ، ويتبعه
سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذى وأبو داود والنسائي قال الترمذى غريب . وقال العزيرى
قال الملقمى بجانبه علامة الصحة

حُجِبَ الْإِنْسَانُ عَنْ غَيْرِ تَوْقِفٍ ، فَإِنْ تَوَقَّفَ فَهُوَ غَيْرُ صَحِيحٍ أَوْ غَيْرُ كَامِلٍ ، حَسْبُ بَيْنَةِ أَهْلِ التَّحْقِيقِ بِالسُّلُوكِ « وَالثَّانِي » مَا يَكُونُ أَصْلَ انْتِفَاجِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ جُزْئِيًّا أَوْ كَالِهَا ، وَيَتَّبِعُهُ الْإِعْتِبَارُ فِي الْقُرْآنِ . . .

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَذَلِكَ الْإِعْتِبَارُ صَحِيحٌ ، وَهُوَ مُعْتَبَرٌ فِي فَهْمِ بَاطِنِ الْقُرْآنِ مِنْ غَيْرِ اشْكَالٍ ؛ لِأَنَّ فَهْمَ الْقُرْآنِ إِنَّمَا يَرُدُّ عَلَى الْقُلُوبِ عَلَى وَفْقِ مَا نَزَلَ لَهُ الْقُرْآنُ ، وَهُوَ الْهَدَايَةُ التَّامَّةُ عَلَى مَا يَلِيقُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ ، وَبِحَسَبِ التَّكَالِيفِ وَأَحْوَالِهَا ، لَا بِإِطْلَاقٍ ؛ وَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَالْمُنْبَشِيُّ عَلَى طَرِيقِهَا مَشَى عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ ، وَلِأَنَّ الْإِعْتِبَارَ الْقُرْآنِيَّ قَلَمًا يَجِدُّهُ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ عَمَلًا بِهِ عَلَى تَقْلِيدٍ أَوْ اجْتِهَادٍ ، فَلَا يَخْرُجُونَ عِنْدَ الْإِعْتِبَارِ فِيهِ عَنْ حُدُودِهِ ، كَمَا لَمْ يَخْرُجُوا فِي الْعَمَلِ بِهِ وَالتَّخَلُّقِ بِأَخْلَاقِهِ عَنْ حُدُودِهِ ، بَلْ تَنْفَتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ الْفَهْمِ فِيهِ عَلَى تَوَازِي أَحْكَامِهِ وَيُزَامُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مُعْتَدًّا بِهِ لِحُرَيَّانِهِ عَلَى مَجَارِيهِ . وَالشَّاهِدُ عَلَى ذَلِكَ مَا قُلَّ مِنْ فَهْمِ السَّلَفِ الصَّالِحِ فِيهِ ، فَإِنَّهُ كُلُّ جَارٍ عَلَى مَا تَقْضَى بِهِ الْعَرَبِيَّةُ وَمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَدَلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ حَسْبَمَا تَبَيَّنَ قَبْلَ

وَأَنْ كَانَ الثَّانِي فَلْتَتَوَقَّفَ عَنْ إِعْتِبَارِهِ فِي فَهْمِ بَاطِنِ الْقُرْآنِ لَازِمٌ ، وَأَخَذَهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ فِيهِ مَمْتَنَعٌ ، لِأَنَّهُ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ ، فَلَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْقَوْلِ بِإِعْتِبَارِهِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ . فنقول :

إِنَّ تِلْكَ الْأَنْظَارَ الْبَاطِنَةَ فِي الْآيَاتِ الْمَذْكُورَةِ إِذَا لَمْ يَظْهَرْ جَرَيَانُهَا عَلَى مَقْتَضَى الشَّرْطِ الْمَتَقَدِّمَةِ فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى الْإِعْتِبَارِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ ، وَهُوَ الْوُجُودِيُّ ^(١) ، وَيَصِحُّ

(١) . مِثَالُ الْإِعْتِبَارِ الْخَارِجِيِّ مَا رَوَوْهُ عَنْ بَعْضِهِمْ فِي مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) قَالَ أَلْفُ شَهْرٍ هِيَ مَدَّةُ الدَّوْلَةِ الْأُمَوِيَّةِ ، لِأَنَّهَا مَكْتُشَتْ ثَلَاثًا وَثَمَانِينَ سَنَةً وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ . وَأَنَّ ذَلِكَ مِنْ اللَّهِ تَسْلِيَةً لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ أَطْلَعَهُ عَلَى مَلُوكِ بَنِي أُمَيَّةٍ وَاحِدًا وَاحِدًا فَسَرَى عَنْهُ بِهَذِهِ السُّورَةِ هَذَا الْمَعْنَى لَمْ يُؤْخَذْ مِنَ الْقُرْآنِ ، بَلْ أَخَذَ مِنَ الْخَارِجِ وَالْوَاقِعِ فِي ذَاتِهِ بِمُضَادَّةٍ مُطَابِقَةٍ الْعَدَدِ ، وَالْفِعْلُ لَا يَنْبُو عَنْهُ ، لَكِنَّهُ لِأَدْلِيلٍ مِنَ الشَّرْعِ عَلَى كَوْنِهِ هُوَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودُ .

فهم المعاني الباطنية إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول . أو الوجودي وهو محل نظر ٤٥

تنزيله على معاني القرآن ، لأنه وجودي أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، إلا ما يطالبه المربي ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جارا ذا قربي ، والجار الجنب هو النفس الطبيعي ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله - اعتباريا مطلقا ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا الخط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المتعود للمخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بحد في السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب ^(١) الشكر من « الإحياء » . وفي كتاب ^(٢) « جواهر القرآن » في الاعتبار القرآني وغيره ما يبين به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى (إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون - إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون قبي الشخص عن نفسه وإنه ليا كل أرتالاً من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح . كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال (إن تسخروا منا فأننا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنهم واقفان في الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمها إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبار القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة . وأن روج العارف لتفرح وتشرح فدياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

فصل

وللسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منها قابل لذلك الاعتبار المتقدم
الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه
الصلاة والسلام : « لَتَدْخُلَنَّ الْمَلَائِكَةُ بَيْنَكُمْ فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ » ^(١) الى غير ذلك
من الأحاديث . ولا فائدة في التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغي أن يكون منزلاً في النهم على المكي . وكذلك المكي
بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه في التنزيل . وإلا لم
يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدنى في الغالب مبنى على المكي ، كما
أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على مقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك
إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ،
أو تكميل مالم يظهر تكميله

وأول شاهد على هذا أصل ^(٢) الشريعة ؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ،
ومصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . فويله تنزيل سورة الأنعام ؛
فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد
التي صنف فيها المتكلمون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجة عن أبي طلحة

(٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما
غيره منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض ، يكون
المتأخر منها مكملاً لسابقه ومبنياً عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام
التي هي من أوائل السور المسكية ، فإنك تجدها معنية بالاصول والعقائد ، ثم جاءت
سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المكلفين الخ

المدنى مبنى على المكى . وكذا كل متأخر فى النزول مع المتقدم ٤٠٧

هَذَا مَا قَالُوا . وَإِذَا نَظَرْتُ ^(١) بِالنَّظَرِ الْمُسَوِّقِ فِي هَذَا الْكِتَابِ ، تَبَيَّنَ بِهِ مِنْ قَرَبٍ حَيَاثُ الْقَوَاعِدِ الشَّرْعِيَّةِ الْكَلْبِيَّةِ ، إِلَى إِذَا انْخَرَمَ مِنْهَا كُلُّ وَاحِدٍ انْخَرَمَ نِظَامُ الشَّرِيعَةِ ، أَوْ قِصٌّ مِنْهَا أَصْلُ كُلِّ

ثُمَّ لَمَّا هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ كَانَ مِنْ أَوَّلِ مَا نَزَلَ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ ، وَهِيَ الَّتِي قَرَرَتْ قَوَاعِدَ التَّقْوَى الْمَبْنِيَّةَ عَلَى قَوَاعِدِ سُورَةِ الْأَنْعَامِ ؛ فَانْهَاجَتْ مِنْ أَقْسَامِ أَعْمَالِ الْمُكَلَّفِينَ حَمَلَتَهَا ، وَإِنْ تَبَيَّنَ فِي غَيْرِهَا تَفَاصِيلُهَا ؛ كَالْمَبَادِئِ ^(٢) الَّتِي هِيَ قَوَاعِدُ الْإِسْلَامِ ، وَالْعَادَاتُ مِنَ أَصْلِ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَغَيْرِهَا ، وَالْعَامَلَاتُ مِنَ الْبَيْعِ وَالْأَنْكَحَةِ وَمَا دَارَ بِهَا ، وَالْجَنَائِثُ مِنْ أَحْكَامِ السَّمَاءِ وَمَا يَلِيهَا . وَأَيْضًا فَإِنَّ حِفْظَ الدِّينِ فِيهَا ، وَحِفْظَ النَّفْسِ وَالْعَقْلِ وَالنَّسْلِ وَالْمَالِ مُمْضٍ فِيهَا . وَمَا خَرَجَ عَنْ الْمَقَرَّرِ فِيهَا فَبِحَكْمِ التَّكْمِيلِ . فَيُفْهِرُهَا مِنَ السُّورِ الْمَدِينِيَّةِ الْمَتَأَخِّرَةِ عَنْهَا مَبْنًى عَلَيْهَا ، كَمَا كَانَ غَيْرُ الْأَنْعَامِ مِنَ الْمَكِّيِّ الْمَتَأَخِّرِ عَنْهَا مَبْنًى عَلَيْهَا . وَإِذَا نَزَلَتْ إِلَى سَائِرِ السُّورِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ فِي التَّرْتِيبِ وَجَدْتَهَا كَذَلِكَ ، حَذَوَ الْقُدَّةَ بِالْقُدَّةِ . فَلَا يَفِيضُ عَنِ النَّظَرِ فِي الْكِتَابِ هَذَا الْمَعْنَى ؛ فَإِنَّهُ مِنْ أَسْرَارِ عُلُومِ التَّفْسِيرِ ، وَعَلَى حَسَبِ الْمَعْرِفَةِ بِهِ تَحْصُلُ لَهُ الْمَعْرِفَةُ بِكُلِّ مَرْبَعٍ سَبْعَانَةٍ

- (١) أَيْ إِلَى سُورَةِ الْأَنْعَامِ بِالنَّظَرِ الْكُلِّيِّ الْأَصُولِيِّ الَّذِي يَعْنِي بِهِ كِتَابُ الْمَوَاقِفِ تَبَيَّنَ لَكَ بِجَلَاءِ اشْتِهَالِهَا عَلَى الْأَصُولِ وَالْكَلْبَاتِ فِي الشَّرِيعَةِ بِالْوَصْفِ الَّذِي قَالَ . وَكَانَتْ لَمْ يَرَأَ أَنْ يَأْخُذَ عَلَى عَهْدِهِ اشْتِهَالُهَا عَلَى جَمِيعِ قَوَاعِدِ التَّوْحِيدِ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ إِلَى مَبْجُثِ الْأَمَامَةِ . وَأَيْضًا قَوَاعِدَ الشَّرِيعَةِ بِالْوَصْفِ الَّذِي ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّهَا (إِذَا انْخَرَمَ مِنْهَا كُلُّ الْخ) — لَا تَنْخَسُ قَوَاعِدُ التَّوْحِيدِ ، بَلْ تَكُونُ فِي الْعَمَلِيَّاتِ أَيْضًا مِنْ بَقِيَّةِ الضَّرُورِيَّاتِ وَالْحَاجَاتِ الْغَلِيَّةِ وَلَمْ يَذْكُرُوا اشْتِهَالُهَا عَلَيْهَا . فَهُوَ يَزِيدُ عَلَى كَلَامِهِمْ بَيَانًا أَنَّهَا تَشْتَمِلُ عَلَيْهَا أَيْضًا . فَلِهَذَا وَذَلِكَ قَالَ (هَذَا مَا قَالُوهُ) . فَقَوْلُهُ (وَإِذَا نَظَرْتُ) كَالِاسْتِدْرَاكِ عَلَى كَلَامِهِمْ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ .
- (٢) هِيَ وَمَا بَعْدَهَا أَمْثَلُ لَمَّا بَيَّنَّتْهُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ مِنْ أَعْمَالِ الْمُكَلَّفِينَ

فصل

وللسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبنية للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وقته .
 وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث ،
 كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير
 من المشروعات ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففهم منها يفهم
 منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات ؛ كحديث : « مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ
 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، دَخَلَ الْجَنَّةَ »^(١) ، وأحد حديث : « مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَادِقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ »^(٢) وفي المعنى أحاديث
 كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادات :
 فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها
 مؤولاً عند هؤلاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو
 مذکور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

(١) رواه في كنوز الحقائق للمناوي عن مسلم بلفظ (وهو يشهد)
 (٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في التيسير . وقال في
 الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات .
 من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد ؛ فان الحديث ورد في المدينة .
 بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبي ذر (بشرني بأن
 من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم
 اسلام أبي ذر . إلا أن قوله فيه (وإن زنى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرير
 حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ماسبق من
 حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه في الطريق يبشر
 الناس بهذه البشارة نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشارة ؟
 قال (نعم) فقال له عمر : (دعهم لثلاث يتكلموا) فان لإسلام أبي هريرة شأن .
 في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرير غالب أحكام الشريعة

(المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن باهـال اللسان أو التكلف فيـليس من نهج السلف ٤٠٩

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل القرائض والأمر والنهي . ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لـا حرج عليه ؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والحرف في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته الى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كانَ اللهُ لِيُضَيِّعَ إِيمانَكُمْ) وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، وبه كانوا أفقـه الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصدهم وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمر ذميم

فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم ^(١) اللسان الذي به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال في أطراح التعويل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب

(١) أي قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به ، وحاولوا حمله على معانٍ لا تعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، و مر فيه أنها لا تقصد التديقات ^(١) في كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني ، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالتجاوز والاستعارة والكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نط الحس إلى نط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه خائل ^(٢) بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إغذار وإندار ، وتبشير وتحذير ، ورد إلى الصراط المستقيم . فكيف بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعد ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة في المواقفات هارباً بالكلية عن المخالفات ، ويؤمن من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بما أخذ العبارة ومدارجها ، ولم يختلف مع مرادفها مع أن المعنى واحد ، وتفرع التجنيس ومحاسن الألفاظ ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ١١١٩

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه هو المراد به . هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولأن الاشتغال

(١) لكن هذا خلاف ما ذكره من تقدم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد في قصة الخنساء وتقدها المشهور لحسان في قوله (لنا الجففات الغريبلعن في الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن قالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجففات عدد قلة . ولو قلت (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلبن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (٢) لأنه شغل كبير بما لا يعني ، مضيع للوقت فيما ليس مقصوداً ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكيف بين من فهم الخ)

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون ^(١) الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في
الجملة، ولا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.
لأننا نقول ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق — كيف وبالربية فهمنا
عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط،
الذي يُشك في كونه مراد التكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه، لأن
العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة.
فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أتى قصدت ^(٢)
التجسس الغلاني، بما أنزلت من قولي: (وَمَنْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) أو
قولي: (قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ)؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن
وأنه مقصود للمتكلم به خطراً، بل هو راجع إلى معنى ^(٣) قوله تعالى: (إِذْ تَلَقَّوهُ
بِالسَّنَنِكُمْ، وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ، وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ
عَظِيمٌ) وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي. وذلك بخلاف الكناية في قوله
تعالى: (أَوْ لَا مَسْئَمَ الْنِّسَاءِ) وقوله: (كَانَا يَأْكُلَانِ الطُّعَامَ) وما أشبه ذلك؛

(١) أي قبل الاشتغال

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعى أنه مقصود لله،
بل على تسليم أن هذا ليس بما يجرى على مقاصد العرب في كلامهم — يكون وقوع
الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك قرا من الآيات موافقة لثبوت من بحور
الشعر، كما في قوله

كسر الحجر عمدا وملا الأرض شرابا

قلت لما غاب عقلي ليتى كنت ترابا

فن أن لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله في
خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الخطر

(٣) وإنما قال (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهي

حادثة الافك فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة

الاشارات

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتاج به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً افراط وتقریط والطرفان هما المذمومان . والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية^(١) على ما قبلها

فانه إذا تعين أن العدل في الوسط فأخذ الوسط ربما كان مجهولاً ، والإحالة :

(١) محصل المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه القرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطبتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وأدعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا يقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جملة المشتركة في قضية واحدة ، وأنه بمعاودة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل . أما السور المشتتة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبته في البلاغة لاتنال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأين ابتناء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجملة الواحدة ، والجل المشترك في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا . إنما يكون بوسيلة اللغة العربية . وواعدها المدروسة في فنونها ، فكأنه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك ما يكون .

لابد من رد أول الكلام على آخره وآخره على أوله ليعلم مقصوده ٤١٣

على مجهول لأفائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان . فالتدري يكون على بال من المستمع والمتفهم و^(١) الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب ^(٢) القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد . فلا يحصى المتفهم عن رد ^(٣) آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف . فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى آخراتها في قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط . فهذا هو الضابط الذي تأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافي أنه لابد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب النزول) عليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لابد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ماسبق له من بناء المدني بعينه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضا إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات إلخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة ، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون (٣) أي . بمعرفة أنها بيان لها ، أو توكيد ، أو تكميل ، أو تفريع . أو تقرير ،

وهكذا مما يقتضيه النظر العربي

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية .
رجع إلى نفس الكلام ، فما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به .
وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع
التي يختلف مغزاها على الناظر .

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل
في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً
في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ،
والنساء ، وأقرأ باسم ربك ، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ،
أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لها اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون
كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك ^(١) يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه
ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه .
« واعتبار » من جهة النظم ^(٢) الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي .
لامدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم أتى بالوحي .
وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتبس منه ظهور بعض أوجه .

(١) أي من أنظر في كل قضية على حدتها
(٢) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه
أيضاً القسم الأول) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها . ولكن قوله
(وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول
لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف
الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يبين بهما غرض التوكيد من
غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في
القضية الواحدة . أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد (من رد آخر الكلام
على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف — إلى أن .
قال : فعليه بالتعبد به)

الاحجار، ويبض مسائل نه عليها في المسألة (١) السابقة قبل . وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالاعتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الاعتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها ، منها ما هو كالقدمات والتهديدات بين يدي الأمر المطلوب ، ومنها ما هو كالؤكد والمتمم ، ومنها ما هو المقصود في الإنزال . وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام ، فيه بين ما تقدم : فقله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ) إلى قوله : كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى ، وحاصله بيان الصيام وأحكامه ، وكيفية آدابه ، وقضائه ، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبغي الإغفال عنها . ثم جاء قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) الآية ! كلاماً آخر بين أحكاماً أخرى . وقوله : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأُهِلَّةِ) قل : هي مواقيت للناس والحج) وانتهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أن قوله : (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ) الآية !

(١) الحادية عشرة من بناء المدني على المسكى وبناء كل بعضه على بعض في الفهم ، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها . إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربيع (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول ، وناسخة للتأخرة ، وكلاهما مدني أيضاً

(٢) أي المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام (١) مسألة الألهة ، وإن انجر معه شيء آخر ، كما انجر على القولين معا تذكرة وتقديم الأحكام الحجج في قوله : (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وقوله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) نازلة في قضية واحدة وسورة (اقرأ) نازلة في قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، والأخرى ما بقي الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة ، وإن اشتملت على معان كثيرة ؛ فإنها من المكينات ، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوجدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتي على وجوه ؛ كتنفي الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه مقرَّباً الى الله زلفى ، أو كونه ولداً ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة . والثاني » تقرير النبوة للنبي محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما جاء به من عند الله . إلا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يعلمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يُنازم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر . وما ظهر ببادي الرأي خروجه عنها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشباه ذلك

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ وليان ان هذا السؤال - خروج عما يهمهم في دينهم وديانهم ، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا قرر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه . إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التي هي المدخل للمعنيين الباقين ، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفها منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت . فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأي وجه تكون على أكمل وجوها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداهما » وهي الآكد في المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا تنصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون)

« والثانية » بيان أصل التكوين للإنسان وتطويروه الذي حصل له ، جارياً على مجارى الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلاً . « والثالثة » بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في الترتيب والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما .

وكنى هذا تشريقاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمر منها كونهم من البشر : ففي قصة نوح مع قومه قولهم : (ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يفضل عليكم) . ثم أجهل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لا من الملائكة ، فقالوا : (ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه) الآية ١ (ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون) ثم قالوا : (إن هو إلا رجل افترى على الله كذباً) أى هو من البشر ، ثم قال تعالى : (ثم أرسلنا رسلاًنا تترى كلما جاء أمةً رسولها كذبوه) . فقوله (رسولها) مشيراً الى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائته بقولهم : (أتؤمنون لبشرين

مثلاً ؟) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجعلنا ابنَ مريمَ وأمه آيةً) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : (يا أيُّها الرُّسلُ كلُوا مِن الطَّيِّبَاتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالحُ شكر تلك النعم ، ومشرفٌ للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمالُ السيئة . وقوله : (وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ — الى قوله : هم لها سابقون)

وإذا توّمل هذا النظم من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرافهم ، وعتواً على الله ورسوله ، فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكيث عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : (فقال الملأ الذين كفروا من قومه) والبلأ هم الأشراف . وكذلك فيمن بعدهم : (وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلىقاء الآخرة وأترفناهم) الآية ! وفى قصة موسى : (أتؤمنُ لبشرين مثلينا وقومئهما لنا عابدون) . ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله

(فذرهم في غمرتهم حتى حين - الى قوله : لا يشعرون) رجوع الى وصف أشرف قريش ، وأنهم إما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : (إن الذين هم من خشيته ربهم مُشفقون) ثم رجعت الآيات^(١) الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للطمعين والعاصين ، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كلياً^(٢) في السورة وجد على أنهم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شئ واحد

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وشببت لنفوسه ، لما كان يلقي من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف^(٣) مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميع حق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان

(١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفهم بالعذاب الخ)

(٢) أى أن يانه لذلك إجمالى لا تفصيلي . ولو أنه اعتبر التفصيل السكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب ما يقع منهم له صلى الله عليه وسلم

فصل (١)

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سورة كلام واحد بحسب خطب العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسبائين في علم الكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد . تنزلاً لما هو من معبودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حتى للفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

ويسح أن لا يكون كلاماً واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للفهم . وذلك لا إشكال فيه

(١) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه . وأدلت فيه لا تنقض وأما كونه . نزل سوراً مفصولاً بعضها من بعض بسم الله الخ فلا يقتضى استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المبنى على المكي وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والبيان في سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

(المسألة الرابعة عشرة) في القول بالرأى في القرآن ، وأن منه جائزاً وممنوعاً ٤٢١.

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فإنه نقل عنه أنه قال — وقد سئل في شيء من القرآن « أى سماء تظللنى ، وأى أرض تعلينى ، إن أنا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم ؟ » — وبما روى فيه : إذا قلت فى كتاب الله برأى ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة فى القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فنى ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا « فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه فى القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضريان :

(أحدها) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذه لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ؛ لأمر :

أحدها أن الكتاب لابد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتتمطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق (والثانى) أنه لو كان كذلك لزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه مالا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم فى جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم قسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسيراً معناه ، والتوقيف ينأى هذا خطأ إطلاق القول بالتوقيف والنوع من الرأى لا يصح

(والرابع) أن هذا القرض لا يمكن ؛ لأن النظر فى القرآن من جهتين : من جهة

الأمر الشرعية ، قد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلاً . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً في القياس أيضاً ، حسبما هو مذكور في كتاب^(١) القياس ؛ لأنه تقول على الله بنفي برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى . وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : (ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله ، وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبذع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق) . وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه) وعن عمر أيضاً : (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاء إيمانه ، ولا من فاسق بين فسقه ، ولكنى أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه لسانه ، ثم تأوله على غير تأويله) والذي ذكر عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن قوله : (وفاكهة وأباً) فقال : « أى سماء تُظِلُّنى ؟ » الحديث ١ وسأل رجل ابن عباس عن (يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال له ابن عباس : فما يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل : إنما سألتك لتحدثنى . فقال ابن عباس : (ها يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما . نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : (أنا لا أقول في القرآن شيئاً) . وسأله رجل عن آية ، فقال : « لا تسألنى عن القرآن ، وسل عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه - - - - - . وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : (اتق الله ، وعليك

بالسداد ، فقد ذهب الذين يملكون : فيم أنزل القرآن ؟) وعن مسروق قال :
(اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله) . وعن إبراهيم قال : (كان أصحابنا
يتقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال : (ما سمعت أبا^(١) تأول
آية من كتاب الله) وإنما هذا كله توق وتحرز أن يقع الناظر فيه في الرأى
المنموم ، والقول فيه من غير ثبوت - وقد نقل عن الأصمعي - وجلالته في معرفة
كلام العرب معلومة - أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك
لم يجب : انظر الحكاية عنه في الكامل للمبرّد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :

(منها) التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس
في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات :
إحداها من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم -
وهؤلاء قالوا مع التوق والتحفظ ، وإلهية والخوف من المجهوم . فنحن أولى بذلك
منهم إن ظننا بأنفسنا أننا في العلم والفهم مثلهم . وهيات
والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالفهم ولا دانهم . فهذا طرف لا إشكال
في تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك في بعض علومه
دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم
العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها
وقالت له أم المؤمنين خالته : بشبا قلت يا ابن أختي ؟ إلا أن يقال إنه نفى سماعه
أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه ، ولم يجزم به ، فثله
ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افتقرت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن من ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكّل إليه النظر فيه ، غير ملوم ، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في باب ، وما زال السلف الصالح يخرجون من القياس فيما لا نص فيه ، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن ، فإن المخطور فيهما واحد ، وهو خوف القول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله قصيد منه للمتكلم ، والقرآن كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلت عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجوز به أو يحتمل — من شاهد يشهد لأصله ، وإلا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم

فهرس الجزء الثالث

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب الأدلة

الطرف الأول في الأدلة إجمالاً

وفيه نظران

النظر الأول في أحكام الأدلة عامه

وفيه أربع عشرة مسألة

صفحة		صفحة
	النحنى أم إلى المقمول الخارجى ؟	٥
	لكل وجهة	
٣٩	(فصل) فى اقتران الافعال والتروك	(من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها أو العكس)
	فى الخارج ، ويسان ما يعتبر منها	١٥
	كلوصف لصاحبه وما لا يعتبر	
٤١	المسألة الخامسة	(الظن إذا خالف قطعيًا وجب رده فان لم يخالفه ولم يوافقه فحل نظر)
	(الأدلة الشرعية ضربان : نقلى وعقلى)	٢٦
٤٢	(فصل) والضرب الاول هو الاصل	اخص منه فى اصطلاح الاصوليين
	(فصل) والضرب الثانى هو المرجع والضرب الاول	٢٧
	إلى الكتاب	(المسألة الثالثة)
٤٣	المسألة السادسة	(الأدلة الشرعية لاتافى قضايا العقول)
	المسألة السابعة	٢٨
	المسألة الثامنة	٢٩
	المسألة التاسعة	٣٠
	المسألة العاشرة	٣١
	المسألة الحادية عشر	٣٢
	المسألة الثانية عشر	٣٣
	المسألة الثالثة عشر	٣٤
	المسألة الرابعة عشر	٣٥

حل تصرف الأدلة إلى المعقول

صفحة	صفحة
كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر هو الاول	لحداهما تحقيق مناط الحكم ، والثانية نفس الحكم
٧٥ (فصل) من أخذ بدليل مهجور في السلف فهو اما دخيل في المجتهدين او محجوج	٤٦ ﴿ المسألة السابعة ﴾
٧٧ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾	(أكثر أدلة العاديات مطلقة ، وأكثر أدلة التعدييات منضبطة)
المجتهدون الراسخون يعملون الحكم تابعاً للدليل ، والزائقون يعملون الادلة تبعاً للحكم	٤٦ ﴿ المسألة الثامنة ﴾
٧٨ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾	(الادلة المسكية أصول كلية . والادلة المدنية مقيدة لها ومكحلة)
تساق أدلة الحكم الاصلى اذا لم يحدد المناط . وأدلة الحكم الطارئ اذ عين المناط	٥٠ ﴿ المسألة التاسعة ﴾
٨١ (فصل) ولتعيين المناط مواضع : (منها) مراعاة أسباب النزول (ومنها) دفع اللبس عند توهم العموم (ومنها) ازالة اجمال واقع في اللفظ	(الاصل في الادلة العموم وان كانت بصيغة الخصوص)
	٥٢ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
	(الدليل قسيمان : برهاني وتكليفى)
	٥٣ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾
	(لا تقتصر المعاني المجازية التى لم تمهد للعرب)
	٥٦ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾
	الادلة اما أن يكون عمل السلف بها

النظر الثانى فى أحكام عوارض الأدلة

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول فى الاحكام والتشابه

وفيه ست مسائل

صفحة	٩٨	٨٥	صفحة
(المسألة الخامسة)		(المسألة الاولى)	
يجب تأويل التشابه الاضافى لا الحقيقى		(فى معنى المحكم والمتشابه)	
(المسألة السادسة)	٩٩	(المسألة الثانية)	٨٦
شرط التأويل صحة المعنى المؤول به .		(التشابه فى الشريعة قليل اذا جعت	
وقبول اللفظ له		الادلة)	
١٠٢ (فصل) وكذلك يقال فى التعارض		(المسألة الثالثة)	٩٥
والترجيح		(التشابه فى الادلة ضربان : حقيقى	
١٠٢ الفصل الثانى فى الاحكام والنسخ		واضافى والاول قليل كما تقدم والثانى	
وفيه أربع مسائل		راجع الى تقصير فى الاجتهاد أو اتباع	
(المسألة الاولى)	١٠٢	للهمى	
معظم النسخ وقع بالمدينة		أما التشابه فى المناط فليس داخلا	
(المسألة الثانية)	١٠٤	فى هذه المسألة)	
(النسخ فى الأحكام المسكية قليل)		(فصل) وليس كل مسائل الخلاف	٩٤
(فصل) بل النسخ قليل فى الشريعة	١٠٦	تعد من التشابه بل من الخلاف	
كلها مكيا ومدنيها		مالا يمد خلافا ، ومنه ما يرجع الى	
(المسألة الثالثة)	١٠٨	الوفاق ومنه ما ليس خلافا فى مسألة	
(النسخ ضد المتقدمين يشمل التخصيص		شرعية بل فى مسألة دخيلة فى الشريعة	
والتيقيد والبيان)		(المسألة الرابعة)	٩٦
(المسألة الرابعة)	١١٧	(التشابه الحقيقى لا يقع فى القواعد	
لانسخ فى القواعد الكلية بل فى أمور		السكاية بل فى الفروع الجزئية)	
جزئية)			

صفحة	صفحة
ويناط به الايمان أو الكفر ، ليكون المكاف بين الخوف والرجاء :	١١٩ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي
(المسألة السابعة) ١٤٤	وفيه ثمان عشرة مسألة
(هل ينظر للأمر الصريح من حيث ظاهره أم ينظر اليه من حيث المقصود منه ؟ الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعا)	١١٩ ﴿ المسألة الأولى ﴾
١٥٤ (فصل) وقد أخذ السلف بمقتضى ظاهر الأوامر فاجتهدوا في تحريم الغزائم	(الأمر يستلزم الإرادة التشريعية بمعنى المحبة والرضا)
١٥٥ (فصل) والأمر غير الصريح منه ما يجري مجرى الصريح ومنه ما هو أضعف منه في الاعتبار	وفيها فرق لطيف بين إرادة التشريع وإرادة التكوين ، وجمع بين لصوص الشريعة في إرادة الخير والشر
١٥٧ (فصل) في تفرقة الفقهاء بين غضب الرقاب والتعدي على المنافع بناء على الفرق بين النهي الأصلي والنهي التبعية	١٢٢ ﴿ المسألة الثانية ﴾
(المسألة الثامنة) ١٦٣	(الأمر بالمطلق يستلزم القصد الى تحصيله)
(إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع) ومثال ذلك العقد على الأصول والعقد على المنافع	١٢٦ ﴿ المسألة الثالثة ﴾
١٧٦ (فصل) في تقسيم المنافع الى تابعة ، وإلى مستقلة وإلى ما فيه الشائتان	(الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد)
١٧٩ (فصل) وعلى هذا الأصل تتركب فوائد ١٨٣ (فصل) ومن الفوائد في ذلك	١٣٠ (المسألة الرابعة)
(المسألة التاسعة) ١٩١	(الأمر بالخبر يستلزم قصد أنواعه)
(إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس	١٣٠ ﴿ المسألة الخامسة ﴾
	(قد يوضع الطلب الجازم في صورة التدب أو الاباحة ، لإحالة على باعث الطبع أو وازعه)
	١٣٤ (فصل) هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جميل
	١٣٥ (المسألة السادسة)
	(الأمر المطلق تختلف مراتبه بين الإيجاب والتدب بالاجتهاد ، وكذلك النهي يختلف)
	وقد يراد من كل منهما غايته وأقصى مراتبه ، فيقترون به الوعد أو الوعيد ،

صفحة	صفحة
٢٣٥ (فصل) ومن فوائدها أنه ليس كل مباح ينقلب طاعة بالنية	أحدهما تابعا فهل لكل حكمه ، أم للاجتماع أثره ؟
٢٣٨ (فصل) ومن فوائدها دفع إشكالات قد ترد على بعض النصوص	١٩٨ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
٢٣٩ ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾	(اذا اجتمع أمران تتنافى أحكامها كان كاجتماع الامر والحظر)
(في بيان وجهة النظر الصوفية في التسوية بين الواجب والمندوب ، وبين الحرام والمكروه)	٢٠٤ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾
٢٤٤ (فصل) ومن هنا يفهم معنى توبة النبي عما دون المرتبة العليا من الأفعال	(يجوز اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر لاوصف بالجمعية)
٢٤٧ (المسألة السابعة عشرة)	٢٠٧ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾
(ينبغي عند امتثال الأمر والتواهي تقديم حق الله على حق النفس)	(يجوز اجتماع أمر ونهى أحدهما راجع للأصل والآخر لاوصف)
٢٥٧ (فصل) وحق غيرك من العباد داخل في حق الله عليك	٢٠٨ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾
٢٥٧ (المسألة الثامنة عشرة)	(في تفاوت درجات الأمر وأنه ليس للوجوب باطلاق ولا لغيره باطلاق)
(الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع الى جهة الأصل والآخر الى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون أو هناك تفصيل ؟)	٢١١ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾
٢٦٠ - الفصل الرابع في العموم والخصوص	(الأمر بالأصل ليس أمرا بأوصافه ، فان لم تثبت بدليل آخر فهي بدعة)
وفيه سبع مسائل :	٢١٧ ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾
٢٦٠ ﴿ المسألة الأولى ﴾	(المباح بالجزء ان كان مأمورا بالكل فهو مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظورا بالقصد الثاني . وان كان منها بالكل فهو محظور بالقصد الأول ، وقد يصير مطلوبا بالقصد الثاني)
القضايا الجزئية اذا عارضت القواعد العامة القطعية أولت أو أهملت	٢٣١ (فصل) في فوائدها فقهية تنبئ على هذه المسألة : منها أنه ليس كل مباح يطلب تركه اذا أدى لمفسدة

صفحة	صفحة
٣٠٨ - الفصل الخامس في البيان والاجمال	٢٦٤ (فصل) وهذا الموضع كثير الفائدة
وفيه اثنتا عشرة مسألة	٢٦٥ ❖ المسألة الثانية ❖
❖ المسألة الاولى ❖ ٣٠٨	(القواعد الشرعية جارية على العموم العادى لا الكلى)
(النبي مبين بقوله وفعله واقراره)	٢٦٨. ❖ المسألة الثالثة ❖
❖ المسألة الثانية ❖ ٣١٠	(العموم إما في المعنى الوضعي وإما في المعنى المراد بحسب المساق)
(العالم وارث النبي فيجب عليه البيان)	٢٧٦ (فصل) ويتبين هذا بالنظر في الامثلة...
❖ المسألة الثالثة ❖ ٣١١	٢٧٨. (فصل) التخصيص إما بالتصل أو بالتفصل . وكلاهما بيان للمراد الذي
(ويكون بيانه بالقول والفعل أيضا)	وضعت العبارة له اما لغة أو شرعا ، لا على الوجه الذي ذكره الاصوليون .
❖ المسألة الرابعة ❖ ٣١١	٢٨٢ (فصل) فيما ينبغي على ذلك من الاحكام
(في الفرق بين البيان القولي والبيان الفعل) (وأن كلامهما أبلغ من وجه)	٢٩٢ ❖ المسألة الرابعة ❖
٢١٤ (فصل) فلا يصح اطلاق القول بترجيح أحد البيانين	(الرخص لاتخصص عمومات العزائم)
❖ المسألة الخامسة ❖ ٣١٥	٢٩٥ ❖ المسألة الخامسة ❖
(يجب على المدين أن يكون فعله مصدقا لقوله الا عند سد الثرائع)	(وكذلك سائر الاعذار لاتخصص عمومات العزائم)
❖ المسألة السادسة ❖ ٣٢١	٢٩٨. ❖ المسألة السادسة ❖
(من مقاصد الشرع عدم التسوية بين المندوب والواجب عملا واعتقاداً)	(يثبت العموم اما بالصفة واما باستقراء الوقائع الجزئية)
٣٢٦ (فصل) والتفرقة بينهما تحصل بأمور	٣٠٤ (فعل) وبالطريق الثاني تثبت جزئيات لانص فيها ولا قياس
٣٢٦ (فصل) وكذلك لا يسوى بين المندوب وبعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان	٣٠٦. ❖ المسألة السابعة ❖
❖ المسألة السابعة ❖ ٣٢٩	(العمومات المتكررة في الشريعة من غير تخصيص لا قبل التخصيص)
(ولا يسوى بين المباح والمندوب في الفعل ولا بينه وبين المكروه في الترك)	٣٠٧. (فصل) فيصح العمل بها قبل البحث عن المخصص قطعا

صفحة	صفحة
٣٣٧ (المسألة العاشرة)	٣٣١ (المسألة الثامنة)
(يجب بيان الاحكام الوضعية أيضا بالفعل المطابق للقول)	(ولا يسوى بين المكروه والحرام ولا بينه وبين المباح)
٣٣٧ (المسألة الحادية عشرة)	٣٣٢ (فصل) ويتفرع على هذه المسائل أنه ينبغي لمن يقتدى به ترك المتدوب أحيانا أو اخفاؤه
(بيان الصحابي حجة فيما يرجع إلى اللفة وأسباب التنزيل)	٣٣٦ (المسألة التاسعة)
٣٤١ (المسألة الثانية عشرة)	(ولا يسوى بين الواجبات وغيرها من الاحكام . وكذلك المحرمات)
(ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق به التكليف)	

الطرف الثاني في الادلة على التفصيل

— الدليل الأول الكتاب العزيز —

وفيه أربع عشرة مسألة

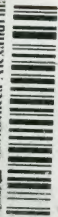
صفحة	صفحة
لسان الاولين وسكت القران عن تكذيبه فهو حق)	٣٤٦ (المسألة الأولى)
(فصل) ولا طراد هذا الاصل اعتمده النظار	(القرآن ميسر للفهم مع كونه معجزا)
٣٥٥ (فصل) والسنة كالكتاب في هذا الاصل أيضا	٣٤٧ (المسألة الثانية)
٣٥٨ (المسألة الرابعة)	(لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل)
٣٥٨ (المسألة الرابعة)	٣٥١ (فصل) ومن ذلك معرفة أحوال العرب في عصر النزول ان لم يكن هناك سبب خاص
ليس في القرآن ترغيب بغير ترهيب (ولا عكسه)	٣٥٢ (فصل) وكذلك يقال في علم السنة
٣٦٠ (فصل) وقد يغلب أحدهما بحسب المواطن	٣٥٣ (المسألة الثالثة)
	(ما جاء في القصص القرآني على

صفحة	صفحة
٣٦٥ (فصل) ولذا ينبغي المكلف أن يكون بين الحرف وانرجاء	٣٦٥ (فصل) ولذا ينبغي المكلف أن يكون بين الحرف وانرجاء
٣٦٦ (المسألة الخامسة)	٣٦٦ (المسألة الخامسة)
٣٦٦ (تعريف القرآن للاحكام تعريف اجمالي غالبا . ولذا احتاج الى بيان السنة)	٣٦٦ (تعريف القرآن للاحكام تعريف اجمالي غالبا . ولذا احتاج الى بيان السنة)
٣٦٦ (فصل) فلا ينبغي الاقتصار على القرن عند الاستنباط منه دون النظر في شرحه وهو السنة . . .	٣٦٦ (فصل) فلا ينبغي الاقتصار على القرن عند الاستنباط منه دون النظر في شرحه وهو السنة . . .
٣٦٩ (المسألة السادسة)	٣٦٩ (المسألة السادسة)
٤٠٣ (القرآن فيه بيان كل شيء ولو بوعه أوجنسه)	٤٠٣ (القرآن فيه بيان كل شيء ولو بوعه أوجنسه)
٣٧٥ (فصل) فكل مسألة يطلب علمها على القطع يجب الرجوع الى أصلها في القرآن	٣٧٥ (فصل) فكل مسألة يطلب علمها على القطع يجب الرجوع الى أصلها في القرآن
٣٧٥ (المسألة السابعة)	٣٧٥ (المسألة السابعة)
٣٨٢ (في تقسيم العلوم المضافة للقرآن)	٣٨٢ (في تقسيم العلوم المضافة للقرآن)
٣٨٢ (المسألة الثامنة)	٣٨٢ (المسألة الثامنة)
٣٨٦ (في أن للقرآن ظهراً وبطناً)	٣٨٦ (في أن للقرآن ظهراً وبطناً)
٣٨٦ (فصل) في تحديد الظاهر والباطن وأن المعاني العربية والمتنازع البلاغية من قبيل الظاهر وأما الباطن . . .	٣٨٦ (فصل) في تحديد الظاهر والباطن وأن المعاني العربية والمتنازع البلاغية من قبيل الظاهر وأما الباطن . . .
٣٩١ (الكلام وعبرته ، ومقاصد الاحكام وأسرارها)	٣٩١ (الكلام وعبرته ، ومقاصد الاحكام وأسرارها)
٣٩١ (المسألة التاسعة)	٣٩١ (المسألة التاسعة)
(ولكل من الظاهر والباطن شرط	(ولكل من الظاهر والباطن شرط
٣٩٦ (فصل) وما نسب الى ابن عباس في تفسير فوائهم السور مشكل أن صح نقله	٣٩٦ (فصل) وما نسب الى ابن عباس في تفسير فوائهم السور مشكل أن صح نقله
٣٩٧ (فصل) وما نقل عن سهل بن عبدالله في تفسير الانداد مؤول	٣٩٧ (فصل) وما نقل عن سهل بن عبدالله في تفسير الانداد مؤول
٣٩٩ (فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره	٣٩٩ (فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره
٤٠٣ (المسألة العاشرة)	٤٠٣ (المسألة العاشرة)
٤٠٦ (فهم المعنى الباطنية إما بالاعتبار القرآني . وهو مقبول . أو بالاعتبار الوجودي وهو محل نظر)	٤٠٦ (فهم المعنى الباطنية إما بالاعتبار القرآني . وهو مقبول . أو بالاعتبار الوجودي وهو محل نظر)
٤٠٦ (فصل) وللسنة في هذا النمط مدخل	٤٠٦ (فصل) وللسنة في هذا النمط مدخل
٤٠٦ (المسألة الحادية عشرة)	٤٠٦ (المسألة الحادية عشرة)
٤٠٨ (المدني مبنى على المسكي . وكذلك كل متأخر في النزول مبنى على المتقدم)	٤٠٨ (المدني مبنى على المسكي . وكذلك كل متأخر في النزول مبنى على المتقدم)
٤٠٨ (فصل) وللسنة هنا مدخل	٤٠٨ (فصل) وللسنة هنا مدخل
٤٠٩ (المسألة الثانية عشرة)	٤٠٩ (المسألة الثانية عشرة)
٤١٣ (تفسير القرآن باهال الساف أو بالتكلف فيه ليس من نهج السلف)	٤١٣ (تفسير القرآن باهال الساف أو بالتكلف فيه ليس من نهج السلف)
٤١٣ (المسألة الثالثة عشرة)	٤١٣ (المسألة الثالثة عشرة)
(لا بد من رد أول الكلام على آخره ، وآخره على أوله ، ليعلم مقصوده)	(لا بد من رد أول الكلام على آخره ، وآخره على أوله ، ليعلم مقصوده)

صفحة	صفحة
٤٢١	وفيها نموذج من التفسير لسورة البقرة
(في القول في القرآن بالرأى، وأن	وسورة المؤمنين
منه ما هو جائز وما هو ممنوع	٤٢٠ (فصل) وهل القرآن كله كلام واحد
٤٢٣ (فصل) والأولى التحفظ	أم كل سورة وحدها ؟
من التفسير بالرأى إلا عند الضرورة	



Bibliotheca Alexandrina



0382668